Colección: En el camino hacia el *Otro pensar*
Director: Rogelio Fernández Couto

Gottfried Wilhelm Leibniz

DISCURSO SOBRE LA TEOLOGÍA NATURAL DE LOS CHINOS

Traducción, introducción y notas
por Lourdes Rensoli Laliga

Biblioteca Internacional
Martin Heidegger

Esta obra ha sido publicada mediante el esfuerzo conjunto de la Biblioteca Internacional Martin Heidegger, la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino y la Dra. Dina V. Picotti C.

Título original: Discours sur la théologie naturelle des chinois

Traducción: Lourdes Rensoli Laliga

Corrección y cuidado de la edición: Nicolás Gelormini

Producción editorial: Leandro Salgado

© Lourdes Rensoli Laliga

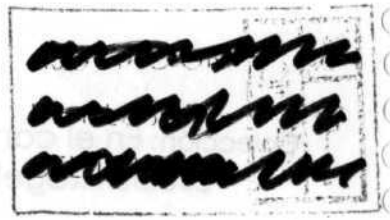
© Biblioteca Internacional Martin Heidegger

© 2000, todos los derechos de las ediciones en castellano reservados por Biblioteca Internacional Martin Heidegger, J. E. Uriburu 1345 1° Piso, Buenos Aires, Argentina.

I.S.B.N.: 987-98565-0-3
Impreso en la Argentina - *Printed in Argentina*
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
1° edición: Diciembre de 2000

Todos los derechos reservados. Queda rigurosamente prohibida, bajo las sanciones legales establecidas, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamos públicos, sin previa autorización escrita de los titulares del copyright.

ÍNDICE



La presente edición 11

Siglas 17

Introducción: El *Discours* en la obra de Leibniz y su entorno epocal

Leibniz y el pensamiento chino 21
El interés de Leibniz hacia China 37
La filosofía china hasta la época de Leibniz: esbozo histórico 43
La controversia de los ritos 61
El *Discours* en el contexto del pensamiento de Leibniz 75
A modo de conclusión, tal vez 108
Obras chinas citadas por Leibniz 113
Notas 115

Discurso sobre la teología natural de los chinos 145

Notas al *Discours* 253

La primera versión de este trabajo, terminada en abril de 1994, fue inscripta en el registro provincial de la propiedad intelectual de Madrid con el número 38, 488 y fecha 10 de noviembre de 1995. La segunda versión, corregida, concluida en noviembre de 1996, fue inscripta en el mismo registro con el número 55, 392 y fecha 30 de enero de 1997. La tercera versión, aumentada, concluida en la primavera de 1997, fue inscripta con el número 59, 977 y fecha 14 de mayo de 1997. La cuarta versión, aumentada, concluida en octubre de 1997, fue inscripta con el número 69, 131 y fecha 29 de diciembre de 1997. La presente es la quinta versión, corregida y aumentada, concluida en 1998, e inscripta en el mismo registro el 8 de septiembre de 1998, con el número 76, 481.

A mis primos Rafael Gutiérrez Laliga
y Alejandro Alvarez Laliga,

a mis padres, Carmen y Gilberto,

a Mario Palou, por China y por más.

La presente edición

Según las fuentes de información proporcionadas por la «Gottfried -Wilhelm-Leibniz Gesellschaft» de Hannover, no existe hasta el momento una edición anotada en castellano del *Discours sur la théologie naturelle des chinois*, uno de los tratados medulares de Leibniz, al cual no siempre se concede la atención debida. La importancia de esta obra para comprender adecuadamente la evolución de Leibniz y de su tiempo, sus ideas sobre el hombre y la sociedad, las culturas y civilizaciones y los problemas consiguientes, la actualidad vivísima, en nuestra sociedad y en este fin de siglo y de milenio, de los problemas que aborda en ella —uno de los cuales es la necesidad impostergable del diálogo entre culturas y religiones—, todos esos factores unidos, me han llevado a realizar el presente trabajo. Entre otras analogías epocales, resalta la idea de la unidad europea, entonces en proceso de elaboración por el propio Leibniz a partir de su primera forma moderna, concebida por J. A. Comenius, hoy en vías de realización por caminos diferentes a los imaginados por ellos. Huelgan aquí los comentarios sobre la trascendencia de este proceso y sus implicaciones de toda índole.

Para la traducción se han empleado el original francés publicado en 1734 por Ch. Kortholt, vol. II, y en 1768 por Dutens, vol. IV, y la edición biblingüe, en francés y alemán, de Loosen y Vonessen (1968) —enriquecida con el trabajo sobre el manuscrito— cotejadas con las versiones inglesa (D.Cook & H.Rosemont, 1977, 1980, reeditada en 1994 en *Writings on China*) y portuguesa (A. Cardoso, 1993). De importancia fundamental han sido la edición realizada en 1973 por H. J. Zacher de los escritos de Leibniz sobre diádica, y la compilación de R. Widmaier de la correspondencia de Leibniz

con los misioneros, sin olvidar la obra sobre China, ya clásica, de J. Needhan, ni los numerosos documentos editados por la «Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft», de Hannover, ni por supuesto, las ediciones de las obras completas de Leibniz, bajo el nombre de *Sämtliche Schriften und Briefe* y múltiples materiales de congresos sobre su vida y obra.

Se ha respetado en lo posible la variable puntuación de Leibniz, explicable en un escrito no concluido, que debía ser terminado y sujeto a ulteriores revisiones. En la traducción, también se ha intentado ser fiel al estilo literario de la época, abundante en figuras retóricas, y a sus peculiares formas expresivas, sin obviar el hecho de que Leibniz no escribió ni ésta ni otras obras en su lengua materna, lo cual puede influir en la construcción del texto, aunque su maestría en el francés y el latín es harto conocida. Por ello, cuando en el castellano propio del entorno epocal del *Discours* puede hallarse un término similar, se ha preferido en muchos casos emplearlo en lugar de uno más moderno. Por ejemplo, «Sentiment», que figura sobre todo en los encabezamientos de las partes de la obra, se ha traducido como «opinión», cuando pensamos que podía prestarse a confusión, y como «sentimiento», con el mismo significado, cuando ha parecido posible. Se han mantenido las referencias a las obras de Longobardi y Santa María en las ediciones consultadas por Leibniz, que figuran en las notas a la obra. En dichas notas, se ha procurado ofrecer una información lo más completa posible, dentro de los límites del caso, sobre las figuras y cuestiones tratadas. La transcripción de los términos chinos, tarea difícil para los que no conocemos dicha lengua, ha querido atenerse al sistema *pin-yin*. Se han tenido en cuenta las obras de M. Granet *La pensée chinoise* (París, 1934), que continúa siendo, pese al tiempo transcurrido, un documento importante en el estudio de las corrientes filosóficas y religiosas chinas, y asimismo los criterios de H. Maspero y Fung Yu-lan. La pluralidad de significados que Leibniz atribuye a dichos términos en el *Discours* ha sido tratada a sugerencia de Mario Palou.

En el prefacio, pues creí [illegible] ofrecer elementos [illegible] específicamente en el contexto socio-histórico que la generó, en las circunstancias de la vida y desarrollo intelectual de Leibniz y en los problemas que planteó el contacto con el Asia, en especial China, al mundo europeo. Pues la posición de Leibniz fue una de las varias que produjeron el siglo XVII y los inicios del XVIII, aunque se sitúa entre las más avanzadas, pese a inexactitudes sinológicas varias veces apuntadas por los estudiosos.

He tratado de lograr en alguna medida el difícil equilibrio entre los datos que exige el especialista y los que precisa el lector no adentrado en el tema, sobre todo en el ámbito hispánico. Algunos aspectos no directamente tratados en la obra, pero a los que resulta imprescindible hacer al menos referencia, quedan apenas esbozados y se remite al lector a una bibliografía especial sobre el tema. Cuando no ha sido posible ofrecer una respuesta propia a los problemas planteados, se han subrayado siquiera su importancia y las posibles interrogantes derivadas del material trabajado.

Ya terminada, en la primavera de 1994, la primera versión de este trabajo, y elegidos por lo tanto la estructura del prefacio y los problemas a tratar —aunque sus contenidos se han enriquecido considerablemente desde entonces— comprobé con grata sorpresa la analogía de dicha estructura con la del prólogo de D. Cook y H. Rosemont a la compilación de escritos de Leibniz sobre China, titulada *Writings on China*, donde aparece la segunda edición inglesa del *Discours*. Las coincidencias de opinión se señalan en las notas.

Sería injusta si olvidara referir cuánta luz han arrojado sobre mi comprensión del problema ecuménico en Leibniz algunos trabajos del propio D. Cook y de forma menos directa, de D. Bonhoeffer, Diana Sperling, G. Scholem, M. Idel, M. Buber y F. Rosenzweig. En un lugar destacado, el rabino Moshé Bendahan, por su guía ejemplar y afectuosa —verdadero modelo de ecumenismo— en el terreno de la Cábala, teórica y práctica, y al grupo que dirige en di[illegible] de Madrid, donde he sido acogida como una hermana.

Sólo me resta agradecer a todos aquellos que de algún modo han contribuido a la realización de este trabajo: al Pastor Herwig Nolte por su constante apoyo y por los materiales de su biblioteca personal, tan gentilmente puestos a mi disposición, y a la Comunidad Evangélica Alemana de Madrid; a la ÖSW de Bochum, que mediante una beca de investigación propició este libro; al Prof. Quintín Racionero, presidente de la Sociedad Española Leibniz, quien me facilitó documentos y tiempo para intercambiar ideas con gran generosidad. También a los empleados de la Deutsche Bücherei y de la Deutsche Bibliothek, a la Dra. Gerda Untermöhlen, del «Leibniz-Archiv», al Prof. Oleg F. Pogorielov, de la Universidad de Odessa y al «Goethe-Institut» de Madrid, a la Dra. Lesbia Varona, de la Universidad de Miami, y a la investigadora Rita Martín.

Una mención especial resulta indispensable: la del inolvidable Prof. Albert Heinekamp (†1991) —director del Leibniz-Archiv y editor de los *Studia Leibnitiana*, autor de valiosas obras, sabio al más puro estilo leibniziano— quien, entusiasmado con este trabajo, entonces en sus inicios, razonó y soñó conmigo, como hizo con cuantos tuvimos la dicha y el privilegio de conocerlo. Ha sido decisiva la ayuda brindada en distintos aspectos por Azucena Perlado, Teresa Herrera, Teresa Iglesias, Teresa Herrero, Concha Bosque, María Agustín, Alberto Díaz, Adela Contreras, Ricardo Llópiz, Shira y Carlos Grillé, Alicia y Carlos Valdés Dapena, extensivo esto a Gloria Ureta Travesí, y a nuestros queridos maestros. Es un deber y una alegría señalar que la publicación de este libro, dilatada por los azares que el mundo actual impone al exiliado, se ha hecho finalmente posible gracias a los esfuerzos mancomunados de la Dra. Dina Picotti, del Dr. Rogelio Fernández Couto, director de la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino, de la Biblioteca Internacional Martin Heidegger y de la editorial Letra Viva, cuyo nombre debe recordar al lector la perenne actualidad de los clásicos.

Quisiera expresar por último que toda obra filosófica se propone, entre otros cometidos, lanzar un llamado de alerta. Que éste sea escuchado y aprovechado por los demás depende sobre todo de la claridad y solidez con que se formule. Que dichas cualidades abundan con creces en el caso de Leibniz está fuera de dudas. Si en el mío alcanzan al menos a atraer la atención sobre sus problemas centrales, de asombrosa actualidad, me daré por satisfecha. Pues retomar la obra ecuménica de Comenius y Leibniz, sobre todo a partir del diálogo sincero y desprejuiciado entre culturas y religiones— *todas*, y la labor de Hans Küng es hoy el mejor ejemplo—, con vistas al mutuo enriquecimiento y a la convivencia fraternal, resulta una tarea primordial en este fin de siglo y de milenio, donde la incertidumbre acerca del futuro evoca en ocasiones las más ingratas profecías de Nicolás Berdiáiev, hoy recordadas por estudiosos como Alain Minc.

Así pues, a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, a esos amigos del mundo entero que intentan abrir una nueva era de auténtica humanidad, conocidos o desconocidos, sean cuales sean la religión y la cultura a la que pertenecen, va dirigida esta edición.

Lourdes Rensoli Laliga 1998
A los 350 años de la Paz de Westphallen.

Siglas

Dutens: G.W. Leibnitii: *Opera Omnia*, ed. L. Dutens, 6 T. Genevae, 1768.

Kortholt: G.W. Leibnitii: *Epistolae ad diversos*, ed. por Ch. Kortholt, 4 vol. Lipsiae, 1734 ss.

N.E.: G.W. Leibniz: *Nuevo Tratado sobre el entendimiento humano*. La traducción citada es la de Ovejero y Maury, revisión y prólogo de L. Rensoli. La Habana, 1988.

Théod.: G.W. Leibniz: *Essais de Théodicée*, ed. J. Brunschwig. Paris, 1969.

Widmaier I: *Leibniz korrespondiert mit China: der Briefwechsel mit der Jesuiten Missionaren (1689-1714)*, hrsg. v. R. Widmaier. Frankfurt am Main, 1990.

Zacher: *Die Hauptschriften zur Dyadik von G.W. Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte des binären Zahlensystems*, hrsg. von H. Zacher. Frankfurt am Main, 1973.

P.N.G.: G.W. Leibniz: *Principes de la nature et de la grâce fondées dans la raison*. Monadologie: G. W. Leibniz: *Principes de la Philosophie ou Monadologie*. Ambas en: *Principes de la nature et de la grâce fondées dans la raison. Principes de la Philosophie ou Monadologie*, ed. A. Robinet. Paris, 1954.

Discours: G.W. Leibniz: *Discours sur la théologie naturelle des chinois*. En: Kortholt, II; Dutens, IV, y en: *Zwei Briefe über das binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie*, hrsg. v. R. Loosen und F. Vonessen. Nachwort v. J. Gebser. Stuttgart, 1968 (dicha edición se citará como *Loosen-Vonessen*).

A.P.H.B. I y II: G.W. Leibniz: *Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel*, hrsg. von der Preussischen (sp. Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Darmstadt, 1927 (forma parte de la edicion *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt-Berlin, 1923 ff., continuada por la Akademie der DDR. Berlin, 1976 ff.).

Needham: Joseph Needham: *Science and Civilisation in China*, 6 vol., Cambridge, 1975-79 (se agregará el número correspondiente al volumen).

L.T.A.: *Leibniz Tradition und Aktualität, I. V Internationaler Leibniz-Kongress. Vorträge*. Hannover, 1988.

L.u.E., I y II: *Leibniz und Europa. VI Internationaler Leibniz-Kongress. Vorträge, I u II Teil.* Hannover, 1994.

E.R.: M. Eliade (ed. jefe): *The Encyclopedia of Religion.* New York, 1987, XXV Vols.

En todos los demás casos se citarán los datos de la obra en las notas a cada acápite, al final del prefacio. Los corchetes empleados en el texto siguen la edición francesa de Loosen y Vonessen a menos que se indique «L. R. L.» Esto es válido para los casos en los que se adicionan a un párrafo frases o expresiones que no aparecen en las versiones de Kortholt y Dutens, o se numeran estos de un modo diferente a las anteriores.

La edición de obras ajenas, benévolo lector,
es oficio humilde y despreciado, y parece ser
propio de pusilánimes a los ojos de aquellos
cuyo alto concepto de sí mismos, o la fama,
encumbra sobre los demás. Los que tal cosa
hacen es como si tuvieran la costumbre de
ridiculizar sus propios nombres [...].
Pero en verdad me preocupan tanto estas cosas,
porque, por una parte, me escudo en el ejemplo
de hombres famosos, y por otra, apenas tomo a
mal el no ser considerado hombre de talento
por los «críticos», y me conformo con recibir
alabanzas por mi buena intención y mi buena voluntad.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ
Dissertatio de Stilo Philosophico Nizolii

INTRODUCCIÓN

EL *DISCOURS* EN LA OBRA DE LEIBNIZ Y SU ENTORNO EPOCAL

La voz de un filósofo es muy flaca
contra los tumultos y gritos de
tantos a quienes guía la ciega costumbre

CESARE DE BECCARIA

Leibniz y el pensamiento chino

Si empleásemos los términos que propondría G. Vico poco después de la muerte de Leibniz, diríamos que la Europa del siglo XVII entraba en la «Edad de los hombres», no sólo a causa del florecimiento del pensamiento filosófico en dicha etapa, sino porque el racionalismo que la caracterizó tendía poco a poco y cada vez más a establecer una síntesis entre modos históricos de reflexión y comprensión del mundo en cada uno de ellos, síntesis en la cual la concepción leibniziana sobre la correspondencia entre fe y razón ocuparía un lugar destacado. La no contradicción entre ciencia y Revelación, entre rigor investigativo y recepción de la trascendencia, entre razón y experiencia supuso un intento de conjugar todos los elementos componentes de la vida humana, material y espiritual, y de armonizar los resultados de todo el devenir filosófico, de reconciliar elementos escindidos en el pensamiento y a menudo en la vida real: tradición y actualidad, materia y espíritu, teología y filosofía (en sentido moderno, se entiende), reflexión y acción —con especial interés en la moral y la política—, Europa y el resto del mundo, confesiones cristianas entre sí, Cristianismo y demás religiones. Este intento no siempre fue bien conocido y menos aun

bien comprendido en análisis posteriores sobre la época, que han valorado muy desigualmente la obra leibniziana, a veces con poca justicia. Tal vez una de las causas fundamentales de esto sea el hecho de que en ocasiones se intenta *demostrar* que Leibniz, a través de su peculiar y a veces complicada estrategia de pensamiento, pretende enmascarar una posición medular con muchas otras. Tentación que asalta, es cierto, a todo investigador leibniziano, pero que debe salvarse a favor de *encontrar* una solución al laberinto, cuyo cimiento es la reconciliación y vinculación de elementos con frecuencia escindidos, o bien rechazados a causa de su apariencia antitética, incluso superficialmente aceptados por su época, y no sólo por ella.

Leibniz dejaría constancia de esto a lo largo de su vida creadora, en la cual podrían destacarse dos momentos relevantes, bien distantes en el tiempo: en la *Dissertatio de stilo philosophico Nizolii* (1670), y en los *Noveaux Essais sur l'Entendement humain* (entre 1703 y 1705). En ambos —lo cual es una constante en su concepción del mundo— insistirá en la necesidad de corregir y no rechazar la filosofía antigua y escolástica, y por lo tanto, no sólo en la posibilidad sino en la conveniencia de conciliar antiguos y modernos, pues el error (y aun la idea que se cree vacía o inútil) a menudo no es sino una verdad deformada o mal expresada.

La posición de Leibniz no fue tan conservadora como creen quienes propugnan la radicalidad a toda costa, sino que resultó una defensa de la continuidad histórico-cultural, de la conciliación de intereses sin dejar de tomar partido, en favor de conservar la mayor estabilidad posible y lograr las imprescindibles reformas que la sociedad exigía, en un momento en que el contexto europeo se mostraba singularmente convulso y problemático. Las guerras y conflictos religiosos en Inglaterra y otros países europeos, la Guerra de los Treinta Años en Alemania habían dejado como saldo fuertes tensiones y escisiones entre los propios cristianos, sin contar la sempiterna marginación de los judíos, con todos sus complejos matices, que en algunos casos ya experimentaba cierto alivio, y la vieja amenaza de los turcos, reanimada por la inminencia de la invasión a regiones europeas por parte del imperio otomano, también bajo un rótulo religioso, en este caso la idea de *yihad*.[1]

En suma, críticas y pugnas entre todos los bandos, no sólo a las ideas e instituciones del contrario, sino a las propias. A esto se sumaba un espíritu escéptico, librepensador e incluso irreligioso aun minoritario pero en continuo ascenso, sobre todo en el movimiento libertino, alimentado por las controversias entre científicos y teólogos, que preocuparía sobremanera a Leibniz.[2] En su prefacio a la *Novissima Sinica*, Leibniz se refirió a la conveniencia de no dejar traslucir a otros pueblos —a los que se intentaba llevar, con el Evangelio, la cultura europea— «cuántas disenciones hay entre los cristianos»[3], las cuales él mismo se esforzó en solucionar a lo largo de su vida. Si bien los resultados de esta labor no alcanzaron gran envergadura en el plano práctico, debido a las reticencias de unos y otros y a intereses contrapuestos, la producción filosófica y teórica de Leibniz experimentó beneficiosamente su influencia. Uno de los aspectos de la actividad leibniziana que muestra esto es su relación con los jesuitas, en especial con los misioneros en China. A través de las continuas informaciones suministradas por ellos y por otros misioneros católicos, se descubría por parte de Europa un mundo diferente— pero no *inferior*, para los espíritus desprejuiciados —en cuanto a vida, costumbres, organización social, religión, pero animado por una concepción muy propia y abundantemente argumentada sobre el orden en la vida personal y social, en todos los ámbitos abarcados por éstas, la cual confirmaba algunas tesis racionalistas: la unidad de la razón en todo el género humano, su capacidad para arribar por sí sola a las verdades esenciales metafísicas, la correspondencia entre razón y realidad, y posiblemente, la existencia de la *prisca theologia*. Junto a Egipto —pese a la polémica desatada por las críticas de Isaac Casaubon a la antigüedad del *Corpus Hermeticum*[4] — China llegó a representar, para la Europa del S. XVII —con excepciones conocidas y criticadas por Leibniz[5]— y más allá, un modelo, o al menos un punto de enorme interés en lo referente al saber y al sistema de gobierno, de modo totalmente opuesto a la depreciación racista que su imagen experimentaría más tarde.[6]

Leibniz también hubiera podido aplicar a China el calificativo que más tarde introduciría G. Vico: un país entrado en la «Edad de los hombres», desarrollado con total independencia de Europa por lo demás. Donde incluso grandes talentos de la época, cegados por

el ardor de las polémicas religiosas y políticas, no vieron sino idolatría a controlar y eliminar, Leibniz vió algo diferente[7]: el *alter ego* de Europa, la otredad —tan discutida en nuestros días— en toda su plenitud. Se encontró en ella un modo diferente de ser hombre, vale decir, un ser racional, que por lo mismo pretende conocer el mundo y dirigir su vida en consonancia con el saber, luchar por el bien común, todo esto de acuerdo con la ley natural, pese a inevitables inconsecuencias.

En 1697 y 1699 aparecieron las dos ediciones de la *Novissima Sinica*. En el importantísimo prefacio a dicha obra, Leibniz escribe: «*Singulari quodam fatorum consilio factum arbitror, ut maximus heneris humani cultus ornatusque hodie velut collectus sit in duobus extremis nostri continentis, Europa et China (sic enim esserunt), quae velut Orientalis quaedam Europa oppositum terrae marginem ornat. Forte id agitat suprema Providentia, ut dum politissimae gentes eaedemque remotissimae sibi brachia porrigunt, paulatim quicquid intermedium est, ad meliorem vitae rationem traducatur*».[8]

Muchas de las ideas vertidas por Leibniz al final de su vida en el *Discours*, se hallan presentes ya en este escrito[9]: la superioridad de los chinos en cuanto a filosofía moral y armonía política, la perfección de su etiqueta, el emperador chino Khang-hi como modelo del soberano ilustrado, la extrema conveniencia de una síntesis entre Europa y China. Pues si Europa aventajaba a China por la posesión de la fe cristiana y de las ciencias demostrativas —en primer lugar la lógica y las matemáticas— y de una metafísica basada en reglas lógicas estrictas, China la supera en sabiduría de vida, coexistencia religiosa, fomento de la paz y el control lo menos represivo posible.

El ejemplo de tolerancia en favor del progreso científico y moral dado por el emperador chino no ha encontrado imitación en Europa, resalta implícitamente Leibniz al hacer el elogio de éste, sin contar con que, pese a la superioridad del Cristianismo, «*si quis sapiens, non formae Dearum, sed excellentiae populorum jūdex lectus esset, pomum aureum Sinensibus daturum esse*».[10]

Cabría preguntarse entonces qué ha fallado en la vivencia y concepción del Cristianismo para que, según Leibniz, China aventaje a los países cristianos en orden moral. La clave de la solución parece estar en el motivo del diálogo entre Europa y China, materializado en el intercambio bilateral de misioneros: «*mihi videtur esse conditio, gliscentibus in immensum corruptelis, ut propemodum necessarium videatur Missionarios Sinensium ad nos mitti, qui Theologiae naturalis usum praxinque nos doceant, quemadmodum nos illis mittimus qui Theologiam eos doceant revelatam*».[11]

Subyacen aquí problemas que se abordarán, siquiera someramente, en los siguientes acápites: la controversia de los ritos, el llamado figurismo chino, y con él el alcance de la evangelización llevada a cabo allí por los misioneros nestorianos, las ventajas de la unidad religiosa y otros, una de cuyas bases teóricas es para Leibniz la unidad entre fe y razón. Europa tiene verdades fundamentales que aprender de China, del país considerado por muchos europeos en tiempos de Leibniz —y aun más tarde— el reino de lo fantástico, de lo exótico, o del paganismo y la idolatría, inferior por ello a Europa y que necesita ser «civilizado».

Basta leer el *Portrait historique de l'Empereur de la Chine*, escrito por Bouvet para el rey Luis XIV, para comprender cuántos motivos de interés ofreció a Leibniz, hasta el punto de solicitar su permiso para incluirlo en la segunda edición de la *Novissima Sinica*: desde el prefacio, al encomiar las cualidades del emperador Khang-hi, Bouvet augura la posibilidad de que con él, como con un nuevo Constantino, la China se convierta pronto al Cristianismo (católico en este caso), [illegible] actitud imperial, tolerante y aun favorecedora para los misioneros jesuitas. Siguiendo la norma de la orden según la cual ganar la cabeza es ganar al resto, Bouvet se refiere a la declaración de los holandeses, donde se pronostica la conversión de China al Catolicismo en un siglo.[12]

Leibniz no dejó de notar las implicaciones políticas del posible hecho y la tentación que para cualquier potencia europea supondría la influencia sobre China que dicha conversión podría propiciar, pues la dimensión práctica de las concepciones leibnizianas está fuertemente marcada por el plano político. Entre otros ejemplos, pueden citarse las cartas a D. Bourget del 8/18 de mayo de 1697[13] y a Des Bosses del 2 de julio de 1710.[14] Otros aspectos atrajeron también su atención y enriquecieron su opinión ya formada sobre el papel de la ciencia y su divulgación por instituciones especializadas, no sólo en la evangelización de otras tierras sino en la

consecución de la unidad del género humano (idea ya sustentada por Comenius y por príncipes como Friedrich V): la utilización por parte de los jesuitas de «*une spece d'Academie subordonné à vostre Academie Royale*»[15], y la imagen de Khang-hi, modelo del monarca espiritual, ilustrado y benévolo que conoce al dedillo las obras de Confucio y permanece siempre abierto a todo nuevo saber —y además, ávido del mismo— y ha hecho traducir la historia universal de la monarquía china, la cual domina además a la perfección.[16] Precisamente su afición a las ciencias y a los nuevos conocimientos fue lo que lo movió a tener como asesores a los jesuitas y a otorgarles tan altos cargos como la presidencia del Tribunal de Matemáticas de Pekín y honores de mandarines, y a la larga, solicitar reiteradamente del Tribunal de los Ritos la reapertura del proceso de aprobación de la libre predicación del Cristianismo, denegado en varias oportunidades por temores con respecto a los posibles conflictos que traería la nueva religión, que el tiempo mostraría como fundados. Este interesante emperador había sabido apreciar las coincidencias entre muchos de los principios del Cristianismo y del Confucianismo, religión oficial de su Estado, lo cual confirmó al leer el libro de Mateo Ricci sobre el tema.[17]

Un pueblo con historia (escrita, se entiende) es para Leibniz un pueblo maduro, siguiendo la antigua concepción —China la compartía—, y de las culturas no europeas conocidas, siquiera someramente, sólo la China podía ocupar el lugar de *alter ego* de Europa. Pues sólo la recepción de la Revelación cristiana separaba las concepciones metafísicas y morales de ambas. Aun así la apelación común a la ley natural, en la cual llevaban ventaja los chinos, suministraría un fundamento esencial también común. Pero además, la religión cristiana, según los informes de A. Kircher[18] —tomados de otros autores, en su mayoría misioneros, y reiterados por ellos— se había predicado en tiempos remotos y olvidado, de modo que al menos podía suponerse la supervivencia de vestigios de su impronta.

Dos preguntas en torno a este «otro», posible interlocutor de la Europa cristiana —cuya solución exigiría otro contexto, pero que no sería legítimo omitir aquí— son las siguientes: ¿por qué la religión confuciana, imperante en China, y no el tan cercano Judaísmo?; ¿por qué China y no alguno de los países regidos por el Islam?[19]

Resulta mucho más complejo responder la primera, siquiera someramente, que la segunda, a la luz de la época y desarrollo intelectual de Leibniz. Pues el Islam se situaba en territorios extraeuropeos, aunque en ciertos casos fronterizos, con las consiguientes pugnas, exacerbadas por la expansión del imperio otomano. El Judaísmo, en cambio, se hallaba en pleno corazón de Europa, y su filosofía y cultura, incluso actuales, resultaban mucho más conocidas. Ya había resonado con gran fuerza, sobre todo en la Europa oriental, hasta inquietar a muchos sectores a causa de la conmoción causada por el falso mesías, Shabbetai Zevi.[20] Pero carecía de un país propio, hecho altamente significativo.

Leibniz posee varias fuentes de acercamiento al Judaísmo. Hay que comenzar por la Biblia cristiana, cuya primera parte es común a ambas religiones. Además, su contacto con la tradición filosófica judía, donde resalta sin lugar a dudas su contemporáneo Spinoza.

En tercer lugar, se deben considerar sus conocimientos sobre la Cábala judía a través de los estudios «cristianizantes» sobre ella, en particular de Christian Knorr von Rosenroth y Van Helmont.[21] De los dos últimos aspectos se tratará en los sucesivos acápites con mayor detalle. Pero para comprender la actitud leibniziana hacia el Judaísmo, abierta y tolerante (con toda la carga, positiva y negativa, que trae consigo el término «tolerante») a partir de la doctrina del derecho natural —aunque el control racional que propone de cuanta opinión no concuerde con la cristiana no dejase de estar marcado por su tiempo y por los propios intereses políticos de Leibniz— ha de pensarse por fuerza en la situación de los judíos en la Europa del siglo XVII e inicios del XVIII, condicionada por la historia precedente y por los contrastes.

No es necesario reiterar lugares comunes históricos como la política de rechazo absoluto practicada en algunos países, y de discriminatoria tolerancia en otros, donde el poder económico de los judíos crecía cada vez más. Holanda constituía un modelo de coexistencia en la época.[22] Desde el punto de vista religioso, empero, aun los espíritus más audaces no proclamaban públicamente con facilidad sus simpatías por los judíos, aunque no faltaron ex-

cepciones en la peculiar corriente de los filosemitas jusnaturalistas, o entre los pietistas, cuya cabeza fue Philipp Jakob Spener, que a causa de su interpretación extrema del mandato misionero cristiano, se proponían ante todo la conversión de estos, con algunos éxitos.[23]

Con el Judaísmo como religión existía una «salida» tan real como inobjetable, hasta hoy profusamente empleada, muchas veces de forma dudosa: la continuidad entre Judaísmo y Cristianismo, aunque entendida *como si* el segundo, al *contener y superar* al primero, incorporase todo su valor, despojando de éste al Judaísmo, y con ello eliminase su autonomía y su valor y funciones salvíficas como religión independiente.[24] Este punto de vista conduce a tres posibles actitudes, presentes todas en la Europa de los siglos XVII y XVIII: la persistencia del Judaísmo se debería a una incomprensión por su parte del Cristianismo como *cumplimiento* de la Ley (Mt, 5, 17; Lc, 16, 17), lo cual haría posible intentar la «conversión» de sus creyentes. O bien tendría como causa una negación y/o repudio conscientes y deliberados del mensaje de Cristo, lo cual lo distanciaría definitivamente del Cristianismo. O, en tercer lugar, se habría convertido en su opuesto: de Alianza entre Dios y los hombres —posición que ahora se supone ocupada por el Cristianismo— en el «instrumento» por antonomasia de las fuerzas del mal.[25]

La satanización del Judaísmo ha persistido hasta el siglo XX: no deben olvidarse episodios como el brutal asesinato en 1945 de un grupo de judíos polacos sobrevivientes a un campo de concentración por aldeanos que los acusaron del «sacrificio ritual» de un niño, que en España tuvo su homólogo en la leyenda del «Niño de la Guardia», sin contar con la alarmante reaparición del antisemitismo y del antijudaísmo en nuestros días.[26]

Si dentro de la Iglesia Romana durante la Edad Media se había desencadenado toda suerte de condenas teológicas y civiles al Judaísmo contemporáneo, la Reforma, contexto religioso en que fue educado Leibniz, había traído nuevas actitudes: en sus primeros

[illegible] de Jesús" y las excelencias del Judaísmo. También había mantenido la convicción de que los judíos, que no podían aceptar la versión del Cristianismo elaborada por la Iglesia Romana, se convertirían al conocer

las doctrinas protestantes. El que esto no ocurriera, unido a otros factores, provocó hacia el final de su vida una desmesurada reacción antijudaica. Calvino los consideró destinados a la condenación eterna. Ambas actitudes, la de Luther y la de Calvino, reflejadas de distintos modos en la trayectoria de la Reforma, matizadas por Zwinglio, han repercutido hasta nuestros días. Es conocida además la costumbre de representar, en la iconografía eclesiástica medieval y de la época, a los santos y apóstoles como burgueses europeos, con la fisonomía y vestimenta de cada país, y a Judas y a los verdugos de Jesús en hábito judío, a menudo con facciones caricaturescas o malignas.

No obstante, un príncipe como Rudolf II de Bohemia simpatizó a fines del siglo XVI con la Cábala, lo cual trajo como consecuencia una política mas favorable hacia los judíos, aunque su sucesor pusiera fin a toda tolerancia, hechos influyentes en el inicio de la Guerra de los Treinta Años.[28] Además, entre los intelectuales cristianos, sobre todo protestantes, se produjo, como antes se apuntaba, un movimiento filosemita durante la segunda mitad del siglo XVI y el siglo XVII, con figuras tan importantes por su obra y tan influyentes en Leibniz como Hugo Grotius y Samuel Puffendorf[29] a partir de las concepciones jusnaturalistas, coincidentes en buena medida con Spinoza, ya fueran anteriores a él o contemporáneas.

Desde el punto de vista jurídico y filosófico, la posición de Leibniz para con los judíos se enmarca en esta línea, sin dejar de reclamar para el Cristianismo y sus representantes políticos las riendas de los poderes espiritual y temporal. Desde la perspectiva teológica es también avanzada para su tiempo, marcada por las corrientes y figuras señaladas sin que se le pueda considerar específicamente filosemita: la religión judía posee las verdades fundamentales de la fe y *conduce* a la plenitud de la verdad sin llegar a alcanzarla. Se expresa claramente en la *Theodicée*, entre otros trabajos, donde Leibniz interpreta el Judaísmo en sentido finalista, es decir, en fun-

[illegible]

De tous les anciens peuples, on ne connaît que les Hébreux qui aient eu des dogmes publics de leur religion,

y enseguida añade:

> *Moïse avait déjà donné les belles idées de la grandeur et de la bonté de Dieu, dont beaucoup de nations civilisées conviennent aujourd'hui: mais Jesus-Christ en établissait toutes les conséquences, et il faisait voir que la bonté et la justice divines éclatent parfaitement dans ce que Dieu prépare aux âmes. Je n'entre point ici dans les autres points de la doctrine chrétienne, et je fais seulement voir comme Jesus-Christ achève de faire passer la religion naturelle en loi, et de lui donner l'autorité d'un dogme public.*[30]

Se trata del viejo problema de la estructuración del Ecumenismo: se valora la propia religión como la cúspide de una pirámide en la cual se organizan las restantes en la medida en que se aproximan a ella. El Judaísmo ocupa una posición «ventajosa», pero que elimina «en rigor» las razones de su persistencia: preámbulo del Cristianismo, ha sido «completado» por éste, y aquí encuentra su valor y su sentido. Esto se reitera en la referencia a *Corintios*,I (1,18-23).[31] Esta posición es sustentada aún por la Iglesia Católica —no por todos sus teólogos— y por una parte del Protestantismo. Este será el principio usado por Leibniz para la construcción del *Discours*.

Es importante recordar que la *Théodicée* sigue el propósito de mostrar la concordancia entre la filosofía leibniziana y los principios de la Revelación, culminante para Leibniz en el Cristianismo, y contenida en la *Biblia*. Y ello implica la misma aquiescencia hacia el Judaísmo que entre los jusnaturalistas. En ella se aborda, en relación con el problema de la libertad y el orden universal, la filosofía espinocista y sus nexos con la Cábala. Pues el Judaísmo contemporáneo se concreta para Leibniz en figuras como Moses Germanus, pero sobre todo en Spinoza, el «judío sutil»[32], considerado entonces como ateo, «pero» judío, «irremisiblemente», como ha señalado Y. Yovel.[33]

Hay algo más importante aun: las tesis fundamentales de la *Théodicée* se reconocen unánimemente como formuladas por Leibniz al menos desde 1668 en su *Confessio Naturae contra Atheistas*. No puede negarse, sin embargo, que en su elaboración definitiva hay,

entre otras cuestiones, una suerte de reacción frente a Spinoza, quien había plasmado décadas atrás el viejo sueño leibniziano: una metafísica unida a la moral en correlación indisoluble —en la *Ética*— y una fundamentación moderna del nexo entre religión y política, y del papel del Estado —en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*— de modo tal que se conformaba un sistema al estilo del que Leibniz elaboró durante toda su vida, desde una perspectiva capaz de conciliar Cristianismo y filosofía, política y religión, y todo ello a su vez con las ciencias y con la psicología humana.

Una variante análoga y opuesta había sido elaborada por un filósofo judío, desde una postura juzgada entonces como ateísta. Leibniz no podía dejarla sin respuesta, lo cual exigía la apelación a las más diversas disciplinas, la búsqueda de la médula del Cristianismo, más allá de las diversas confesiones, y los fundamentos de todas las religiones. El *Discours* se inserta así en la vasta y complicada red de problemas abarcados por una obra totalizadora, precedente en el tiempo, como la *Théodicée*. Spinoza no es en modo alguno ajeno a esta trama. No hay ningún filósofo islámico que desempeñe, para Leibniz, un papel similar al de Spinoza. Para encontrar una figura equivalente tuvo que apelar a China: la encontró en Confucio, al menos en la imagen que de él recibió.

Spinoza expresa también, en un conocido pasaje del *Tratado teológico-político*, la posibilidad del cumplimiento del ideal sionista, a la vez que rechaza el mesianismo.[34] Leibniz reformula la idea de Comenius sobre la unidad de Europa, y a la larga, de la humanidad toda. Dos filósofos, dos utopías ligadas a la política: el Estado de Israel; la Unión europea. La primera se realizaría históricamente primero que la segunda, pero ambas en el siglo XX. Sin embargo, los cristianos en Europa occidental eran por lo general ciudadanos de pleno derecho, sin olvidar las represalias contra los protestantes en algunos países católicos y viceversa, y la persecución de las herejías.

Con el acuerdo tomado al fin de la Guerra de los Treinta años, según el cual la religión de un Estado sería la del gobernante del mismo, se habían zanjado con bastante éxito las hostilidades en Alemania. Los judíos no estaban en esa situación. Colocados, a causa de su religión y de sus tradiciones, en tierra de nadie, carentes de un país propio, eran en Europa ciudadanos de segunda clase, en el

mejor de los casos. De tal modo, filosofía, moral, hombre, religión, política, se unen en dos imágenes diferentes. Leibniz, sin embargo, aprendió mucho de Spinoza, mucho más de lo que suele reconocer. Por todo ello, será necesario volver sobre ambos pensadores más adelante. Por lo pronto, debe señalarse que una de las más importantes ideas de Leibniz encuentra aquí su preámbulo:

> *Chez les cábalistes hébreux, malcuth ou le règne, la derniére des séphiroth, signifiait que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais doucement et sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté* pendant qu'il exécute celle de Dieu.[35]

Es decir, que en el plano metafísico, la libertad humana lo es con respecto a un sujeto particular mientras que en la dimensión de lo absoluto carece de poder. Éste es un punto de disensión importante con Spinoza, cuyos nexos con la Cábala conoció Leibniz. Pues la inclinación de la divinidad hacia lo creado, que obedece a la presciencia, no elimina su libertad sino que justifica la idea del *mejor de los mundos posibles*.[36]

El fatalismo que reprocha a Spinoza no está apoyado realmente en la *Biblia* sino justamente en la negación de un Dios personal, aunque, según Leibniz, en la Sagrada Escritura no se fundamentó plenamente la libertad humana hasta la venida de Jesús. También con respecto al Islam será éste un punto central de controversia.

Aunque el conocimiento del Judaismo por parte de Leibniz supera con mucho al del Islam, está limitado por no saber ni hebreo ni arameo, y por las pocas fuentes a las que apela, entre las que sobresale Maimónides con su *Guía de perplejos* —es sabido que el provecho de su lectura merma considerablemente cuando no se dominan con precisión los fundamentos del Judaísmo— sin contar con el hecho de que Leibniz consideró, como muchos en su época y en las posteriores, que lo «válido» del Judaísmo se hallaba contenido en el Cristianismo y «superado» por éste.[37]

De tal forma, si los judíos constituían desde hacía siglos la «otredad» europea, su religión ocupaba un lugar a la vez principal y secundario incluso en las concepciones más avanzadas que le impedía ejercer la función de «espejo», de interlocutor del Cristianismo, si bien su influencia, consciente o no, en la Reforma protestante había sido profunda y beneficiosa, como lo fue para ellos en buena medida la nueva situación que la Reforma condicionó en Europa. No debe olvidarse, por último, el importante papel desempeñado por los judíos en el Iluminismo, sobre todo alemán y en su proyección cosmopolita.

Pero el Islam sí poseía territorios propios, numerosos, que incluso se habían disputado mutuamente reyes y califas desde la Edad Media. Durante siglos el Islam había sido el «otro» de Europa por antonomasia, coexistente con una parte de ella y en constante pugna y relación dinámica con la cultura cristiana. En el siglo XVIII el interés de los iluministas se dirigiría en ambos sentidos —basta recordar a Voltaire y a Montesquieu— en busca de ejemplos a seguir o al menos de un espejo en el cual reflejarse y, como sucede en las *Cartas Persas*[38], indagar más profundamente en la condición humana y en los resultados del obrar. Aquí hemos de limitarnos a apuntar algunos elementos en torno al análisis leibniziano del Islam.

En el prefacio a *Théodicée*, Leibniz había valorado positivamente también la figura de Mohamed el Profeta y su labor civilizadora, dirigida contra el paganismo y las costumbres bárbaras ligadas a éste. Sin embargo, había reprochado a su religión —que sólo conoció por versiones de estudiosos europeos— un fuerte fatalismo (*fatum mahometanum*[39]), cuyo resultado era para Leibniz la radical negación de la libertad humana, de un modo semejante al spinozista. Por otra parte, la interpretación, tan simplista como extrema, de la *yihad* como guerra santa sin más, unida a la forma de organización de los Estados hacía pensar a Leibniz que en el Islam no se había logrado plenamente, a partir de la ley natural, la elevada moral que él mismo aspiraba a establecer en correlación directa e indisoluble con la metafísica. No llega empero a los extremos de valorarlo de modo totalmente negativo, como hace Kircher con las religiones no cristianas.[40]

Leibniz creyó ver plasmadas todas sus aspiraciones en la China confuciana (en el prefacio a *Novissima Sinica* califica el Budismo de «detestable», a todas luces por insuficiente conocimiento del mismo), donde el ideal de justicia como armonía social que reproduce la armonía natural concordaba con el suyo propio. Pero sabía que

la historia podía arrojar nueva luz al respecto[41] y no idealizaba demasiado a Europa, recién salida de sucesivas guerras y amenazada por nuevas revoluciones. La imagen de China que en esos momentos poseía Europa no estaba fundada en un sostenido contacto histórico directo, que en el caso del Judaísmo y del Islam había sido real, complejo y doloroso, y las informaciones sobre sus aspectos positivos no estaban contrastadas con hechos controvertidos y en todo caso imposibles de obviar. Podía vérsela en una dimensión diferente a la de los judíos europeos y a la del mundo islámico. Sobre la India poseía para la Europa cristiana una ventaja —o tal vez potencial amenaza— política y religiosa, en sentido misional se entiende: China era un imperio unificado, mientras que en India no ocurría esto. El *dharma* predominante en India, más adelante denominado hinduismo o «religión de los brahmanes», consistía, en principio, en un complejo sistema de divinidades, cuyo trasfondo monoteísta Europa aun desconocía. China, en cambio, ofrecía una religión de Estado basada en un único principio supremo.

Había razones aun más concretas con respecto al Islam, ya mencionadas en parte: la expansión del imperio otomano y el temor de Europa ante una cruzada en sentido inverso, desde Turquía hacia los países europeos. Si a principios del siglo XVII las fronteras de dicho imperio se extendían hasta Alemania, más tarde se produjo un proceso de decadencia a partir de su debilidad interna, acrecentada por los ataques de persas y europeos, sobre todo alemanes. En 1687 se constituyó la Santa Alianza de Polonia, Austria y Venecia contra los turcos. Las gestiones diplomáticas de toda índole, destinadas a ganar aliados, siquiera información precisa para ayudar a Europa a prevenirse contra la expansión turca, se sucedían. Es de señalar aquí como ejemplo la sutil gestión diplomática de Don García de Silva y Figueroa, embajador español en Persia, durante cuya estancia en el país oriental también se manifestaron las rivalidades de los europeos entre sí.[42] Donde las características del país no hacían posible una misión, los embajadores podían en cambio proporcionar a los países de Europa valiosas informaciones que permitieran establecer hipótesis sobre posibles alianzas y pugnas políticas.

La estancia en París del joven Leibniz, tan decisiva para su vida intelectual, fue propiciada por el conocido «proyecto egipcio» destinado a desviar la atención de Luis XIV de una posible guerra con la Alemania protestante, hacia la amenaza representada por la expansión del imperio turco. No debe olvidarse que en 1681 los turcos llegaron hasta las puertas de Viena.[43] Y los proyectos de una Europa unificada se habían alimentado también de la necesidad de resistir a éste o a otros posibles ataques[44], o evitarlos (como en el caso de Comenius y su proyecto ecuménico), con especial atención a la zona que ocuparía la futura Yugoslavia, cuyas regiones al sur del Danubio y Belgrado habían sido reconquistadas por los turcos bajo Soleimán III. Todo esto explica someramente que la atención de Leibniz y de otros pensadores de su época se dirigiese hacia China y el Confucianismo y no hacia el Judaísmo, vivo en la propia Europa, o hacia las regiones donde predominaba la importantísima religión monoteísta islámica, sin olvidar las inexactitudes en la valoración de ambas religiones.

En el caso del Islam, su desconocimiento del *Corán* fue decisivo al respecto[45]. La carta de Leibniz a La Croze de diciembre de 1706 muestra que para él no existe un pleno acuerdo entre el Islam y la ley natural[46], aunque en muchos aspectos lo valora muy positivamente y subraya su proximidad a ciertas ramas no ortodoxas del Cristianismo, como el Socinianismo, al cual Leibniz había prestado mucha atención desde su juventud (no se olvide que obtuvo el doctorado en Altdorf, importante centro sociniano por entonces[47], además de los motivos que le dió su labor teológica y ecuménica para estudiarlo a fondo), sin dejar de hacer constar que «*les Sociniens poussent leur audace plus loin que les Mahométans dans les points de doctrine*».[48]

Estas podrían ser algunas de las razones que condujeron a Leibniz a buscar en China ese «otro» con quien dialogar, ese interlocutor por excelencia que muestra un modo diverso de expresar un grado similar de desarrollo humano. Era posible concebir un intercambio que redundase en el mutuo enriquecimiento —ya las circunstancias lo habían iniciado—, pues China mostraba que era posible inferir por medio de la razón los principios fundamentales de una religión que uniese una concepción verdadera y profunda

en torno a Dios, al mundo y al hombre, con una elevada moral, es decir, la verdadera *teología natural*[49], como Europa había recibido a través de la Revelación cristiana con tan discutibles resultados.

El unitarismo confuciano en la concepción de Dios estaría justificado históricamente y apoyado en la luz natural de la razón, mientras que el de los socinianos, como el de los arrianos, sabelianos y otros constituiría una desviación con respecto al Evangelio, aunque ello no justificase ni hiciese en lo más mínimo admisible, para Leibniz, la violenta represión a la que fueron sometidos. Si los socinianos se mostraban inconsecuentes, según Leibniz, en el hecho de rendir culto a Jesús sin creerlo divino, la sociedad china planteaba un problema análogo a sus observadores: el culto a Confucio como Maestro.

El problema ecuménico se había revelado desde hacía tiempo como urgente. Comenius, sufrido testigo de la Guerra de los Treinta Años, lo había situado como una de las bases principales de su *Consultatio Catholica*, donde las tres religiones del Libro y los príncipes europeos debían unirse con vistas al bien común.[50] La Paz de Westphallen había sido firmada cuando Leibniz contaba dos años de vida. Todos estos fueron otros tantos factores que dirigieron el interés de Leibniz hacia las diversas culturas y especialmente hacia China. Únanse a ello sus excelentes relaciones con los jesuitas y los violentos ataques de los que estos habían sido y eran objeto a lo largo de la llamada «controversia de los ritos»[51] —en la cual se insertan los tratados de N. Longobardi y A. Caballero de Santa María, de los cuales se hablará más adelante—, la suposición, rápidamente tornada en certeza, de la presencia de un sistema numérico en el *I-Ching*, coincidente con el suyo propio[52], y las implicaciones políticas del trabajo de las órdenes religiosas —y de los conflictos entre ellas— para las relaciones entre China y Europa, y se comprenderá que el tema de China no fue casual, ni siquiera secundario en las preocupaciones de Leibniz.

El interés de Leibniz hacia China

Ya en 1678[53], ocupado con la *Characteristica universalis*, Leibniz quiso ver en la escritura china la mejor representación de la lengua ideal hasta el momento.[54] Andreas Müller, clérigo y especialista en lengua y cultura chinas, autor de la inédita *Clavis Sinica*, le había suministrado las primeras informaciones importantes para la formulación de esta idea, que tuvo gran influencia en la concepción de la *characteristica*.[55] Leibniz la interpretaba como un lenguaje universal que superaría al chino, porque no sólo sería capaz de establecer la concordancia entre idea y entendimiento, sino que permitiría extraer toda suerte de conclusiones mediante un tipo de cálculo.

También conoció Leibniz la idea del holandés Jakobus Golius (1596-1667), profesor de la Universidad de Leyden y «célebre matemático», sobre el chino como un lenguaje artificial, inventado por algún sabio para facilitar la comunicación entre las diferentes etnias chinas[56], y estaba, por supuesto, el antecedente del estudio comparatístico de A. Kircher, que pretendía derivar de los jeroglíficos egipcios todas las restantes lenguas[57], al cual se daba ya poco crédito, como Leibniz expresa en el *Discours*, 68-a.

La diversidad de las lenguas, el papel predominante del chino o de alguna otra en la formación de los idiomas modernos constituía entonces una preocupación bastante generalizada. Pero no sólo en función de indagar sobre una posible lengua universal, coincidente o no con la adánica, natural o artificial, sino de descifrar documentos crípticos de toda índole, ya fuesen los jeroglíficos egipcios, o casos tan enigmáticos hasta nuestros días como el manuscrito Voynich[58], enviado a Kircher[59], hecho que ha llevado a sugerir que su misteriosa escritura podría corresponder al chino.[60]

Todavía en 1705 virtió Leibniz en el *N.T.* sus preocupaciones en torno al carácter natural o artificial del chino y daba vueltas a la posibilidad de aprovechar sus rasgos esenciales para elaborar un lenguaje universal —capaz de facilitar la comunicación entre todas las naciones, y por ello de enorme importancia para sus proyectos políticos y ecuménicos— puesto que la lengua china se había acercado mucho más que otras al esquema general de un alfabeto del pensamiento[61], en lo cual Leibniz seguía de cerca el propósito del

Orbis Pictus de Comenius.[62] Era evidente la necesidad de estudiar el tipo de pensamiento formado a partir de tan especial lengua, y para esto resultó decisiva la ayuda de los misioneros católicos.

Leibniz había conocido en Roma, en 1689, al P. Claudio Grimaldi, presidente entonces del Tribunal chino de matemáticas[63], quien le había suministrado abundante información sobre el país. Este contacto con los jesuitas, más tarde extendido a otras órdenes, reportó para Leibniz un duradero provecho. En 1697 publicó la primera edición de *Novissima Sinica*.[64] Tal hecho marcaría el inicio de su correspondencia con J. Bouvet, tras el envío de algunos ejemplares de la obra al P. Antoine Verjus, S.J., director de la misión china, importante corresponsal de Leibniz.

Bouvet escribió a Leibniz a fines del mismo año, grandemente interesado en los estudios de éste sobre China. Desde entonces, no dejó de enviarle materiales diversos sobre la filosofía y las religiones chinas y sus propias reflexiones e indagaciones.

La preparación de Bouvet como misionero no podía ser más adecuada: su sólida formación científica incluía, además de las matemáticas, el estudio de diversas antigüedades, jeroglíficos egipcios, Cábala hebrea, pitagorismo, siguiendo la línea de Athanasius Kircher. Contaba así con excelentes condiciones para llevar a cabo un análisis comparativo de las culturas.

Su propósito, sin embargo, no era exactamente el leibniziano.[65] Bouvet perseguía una mejor comprensión de las culturas y del hombre que las representaba con vistas a una valoración lo más exacta posible del tipo de fe profesada en el país y el mejor desarrollo de una adecuada estrategia de evangelización. Para Leibniz, esta última constituía un factor decisivo desde el punto de vista espiritual y cultural para la unión del género humano y no un fin en sí misma, por mucha importancia que le concediese. Por todo esto, y por temor a un desequilibrio de poderes en favor de la Iglesia Romana y de los gobiernos católicos, Leibniz propondría el envío de misiones protestantes, que no se hicieron verdaderamente efectivas hasta el siglo XIX.[66]

Leibniz trató también el tema de China en carta a A. Verjus, S. J. (año nuevo de 1700)[67] y como anexo (escrito en 1708) a una carta a

Des Bosses (12 de agosto de 1709)[68], con un particular detenimiento que ha dado lugar a la publicación como textos independientes de las reflexiones contenidas en una y otra.

La correspondencia con Bouvet se extendió a lo largo de diez años y se supone que algunas cartas permanecen aún desconocidas.[69] La segunda edición de *Novissima Sinica* (1699) incluyó una versión en latín, hecha por el propio Leibniz, del *Portrait historique de l'Empereur de la Chine*. Leibniz, por su parte, se había presentado a Bouvet con una descripción de las características y principios fundamentales de su filosofía, en el grado de elaboración que presentaban a fines de 1697.[70]

La revitalización de la teoría sobre las formas sustanciales que Leibniz llevaba a cabo a la luz de las modernas concepciones sobre la naturaleza —la polémica en torno a la física cartesiana y la noción de fuerza, además de los descubrimientos de las ciencias de la vida— interesó a Bouvet, quien estableció de inmediato la analogía entre el pensamiento leibniziano y el chino, en filosofía y en matemáticas.

Dos principios comunes a ambos se destacaban con fuerza en el plano filosófico: la unión entre metafísica y moral —en el caso de Leibniz, en frontal oposición al escepticismo filosófico, cuyas consecuencias en el ascendente librepensamiento le preocupaban— y la noción de armonía. En lo que al orden natural respecta, materia y fuerza, en forma de principios vitales, serían los componentes últimos.

En carta del 15 de febrero de 1701, Leibniz expuso a Bouvet los principios de la diádica, ya resumidos para el P. Grimaldi casi diez años atrás.[71] Además de la importancia que por sí misma poseía la diádica, Leibniz le asignaba una función apologética y doctrinal, al mostrar por su medio la generación de los números a partir del *1* y el *0*[72], del mismo modo como se refiere, en *Monadología*, 47, al surgimiento de las mónadas «creadas o derivadas» por medio de *fulguraciones* de la divinidad limitadas por la receptividad de la criatura.

Para Leibniz, tal concepción representaba una poderosa arma contra el ateísmo —sobre todo el escepticismo que impregnaba las ideas en creciente difusión de los libertinos—, en el cual veía el punto de partida de la posible crisis de la moral, la sociedad, y a la

larga del saber mismo. Lejos estaban aun los tiempos en que el Cristianismo tendría que replantearse sus funciones y su proceder en un Occidente no sólo secularizado sino sacudido por una paradoja: la incredulidad y el escepticismo crecientes, unidos a la también creciente búsqueda de la dimensión espiritual de la vida, y el hecho de concebir nuevas teologías, muchas veces basadas en el diálogo, tanto entre religiones como entre creyentes y no creyentes, según se ha hecho en el siglo XX.

La efectividad de su propio sistema para la evangelización de otros pueblos mediante la inculturación de la fe pareció evidente a Leibniz al recibir, en abril de 1703, la carta de Bouvet de noviembre de 1701, donde el jesuita le comunicaba la extraordinaria analogía que había hallado entre el sistema binario propuesto por Leibniz y los 64 hexagramas del *I-Ching* o *Libro de las mutaciones*, atribuido al mítico Fo-hi. En su respuesta a Bouvet del 2/3 de abril de 1703, Leibniz señala haber leído el *Confucius Sinarum Philosophus*, de Couplet y otros, publicado pocos años antes en París.[73]

Si la escritura ideográfica le parecía un modo de representación directa de la idea ante el pensamiento, el *I-Ching*, a partir de las observaciones de Bouvet, aparecía ante los ojos de Leibniz como un sistema de numeración y a la vez de explicación de los cambios y disposiciones en el universo, «*de la generation des nombres à la production des choses, en gardent la mesme analogie dans l'explication de l'une et de l'autre*».[74]

En sus siguientes cartas al jesuita, Leibniz señaló que podían emplearse las analogías en función de las verdades universales expresadas por ellas, como medio de acercamiento entre China y Europa, incluyendo el aspecto religioso.

Está lo suficientemente claro como para insistir en ello el hecho de que Bouvet había extraído conclusiones erróneas del estudio del *I-Ching*, en cuanto a un posible contenido científico. El entusiasmo de Leibniz, sin embargo, fue grande: una cultura tan distinta, en un país tan remoto podía preciarse de un considerable desarrollo científico.

Dos rasgos definían para Leibniz, a China como un país a la altura de Europa: una larga historia, más antigua que la europea, según mostraban, por ejemplo, las obras del P. Martinius[75], y un progreso considerable en algunas ciencias teóricas y en filosofía práctica, aunque Europa la aventajase en lo primero.

En su carta a Bouvet del 15 de febrero de 1701, Leibniz analiza con interés los conocimientos científicos reportados en China y realiza un balance de éstos en comparación con Europa. Sobre la filosofía práctica, la cual consiste «*plus tot dans ces bons ordres pour l'education et pour la conversation et socialité des hommes, que dans les preceptes genereux sur les vertus et devoirs*», acota Leibniz que «*ils ont des reglemens excellens pour le bon ordre des affaires civiles*», para concluir que «*Ainsi je ne doute point que nous n'y trouvaissons beaucoup à apprendre, et plus peutestre, qu'il ne nous est honnorable*».[76]

Para Leibniz, China ha tenido a su favor la razón y el tiempo. Tres mil años de historia de su teología natural, muy anterior a la filosofía griega[77], han puesto a prueba la efectividad de la misma. Leibniz define que «la teología natural, al comprender dos partes, la teórica y la práctica, contiene a la vez la metafísica real y la moral más perfecta».[78]

Más que filosofía, debe llamársele teología natural —emparentada evidentemente con la *prisca theologia*— también a causa de su relación indisoluble con prácticas rituales y no sólo con ideales de vida; con formas de culto que podrán ser civiles o religiosas, pero que en todo caso remiten a un orden jerárquico de los cultos a partir del primer principio, lo cual Leibniz aclara desde el inicio del *Discours*.

Opinar que no se trata de filosofía, al menos del tipo acostumbrado en Europa, es lo que lleva a Leibniz a escribir a Bouvet: «*l'introduction de la Philosophie chez les chinois seroit d'un grandissime effect, pour preparer les Esprits de plus prés à recevoir la veritable religion*».[79] Se trata de otro modo de reflexión, de una dirección distinta del pensamiento, por lo cual «*ce seroit une grande imprudence et presomtion à nous autres nouveaux venus auprés d'eux, et sortis à peine de la Barbarie, de vouloir condamner une doctrine si ancienne, parce qu'elle ne paroist point s'accorder d'abord avec nos notions scholastiques ordinaires*».[80]

El respeto ante una cultura antigua y profunda, aunque diferente, no sólo obliga a revalorizar las propias conquistas, las propias ideas, el valor de los frutos de la civilización europea, a realizar un balance de sus bienes y sus males. Ya Europa había adoleci-

do de las crisis morales e intelectuales provocadas por la difusión de doctrinas cercanas al ateísmo. Lo ya acaecido podría volver a ocurrir, en cuyo caso «*les Missionaires envoyés en Europe par les sages de la Chine, en etudiant nos anciens livres, auroient raison de s'opposer au torrent des sentiments de ces Lettrés, et se moquer de leurs moqueries*».[81]

No se trata de suposiciones destinadas a probar mejor los argumentos. La aplicación del principio, también leibniziano, sobre «el lugar del otro» no es casual: se halla frente a un verdadero interlocutor y es posible un diálogo entre *iguales*. Por ello no caben presunciones soberbias ni «civilizadoras». Del *alter ego* se aprende reflejándose en él como en un espejo, o en todo caso mediante la búsqueda de la confluencia de caminos diferentes hacia un mismo fin.

En una carta del 13 de diciembre de 1707, Leibniz escribe a Bouvet sobre la necesidad de un verdadero intercambio cultural, gracias al cual la cultura china se divulgase entre los sabios de Europa, incluso mediante la labor pedagógica de los sabios chinos, y añade: «*il faut profiter de la conjoncture favorable pour rapporter en Europe les connoissances Chinoises en echange des Europeennes, que Vous portés à la Chine*»[82], lo cual reitera en diversas ocasiones.

Fue en este contexto que Leibniz entabló relaciones epistolares con Nicolás de Rémond, de tendencia platónica, consejero del Duque de Orléans, quien le escribió en 1713 a propósito de la *Théodicée*. Para él redactó Leibniz varias síntesis de su pensamiento, entre ellas la conocida en nuestros días por *Monadología*.[83] Cuando a fines de 1715 Rémond envió a Leibniz los tratados de N. Longobardi y A. Caballero de Santa María sobre los ritos chinos, con el fin de conocer su opinión sobre ellos, le proporcionó un motivo para sintetizar reflexiones de toda una vida sobre China, contrastadas con su propia concepción filosófica. Leibniz anunció a Rémond en enero de 1716 que elaboraba un tratado sobre el tema: se trataba del *Discours*, que quedó inconcluso. Leibniz murió el 14 de noviembre del mismo año, sin enviar el escrito a Rémond.

El diálogo con China, vale decir, con una cultura equivalente a la europea, está enraizado en lo más hondo de la actividad filosófica de Leibniz. El filosofar leibniziano es eminentemente dialógico, a lo cual no es ajena su formación protestante.[84] No sólo porque buena parte de su obra está escrita en forma de diálogo. Su quehacer filosófico y científico se desarrolló en buena medida sobre la base del diálogo —incluso consigo mismo— y las controversias, orales o escritas. El objetivo último de dicho diálogo está expresado claramente en la *Mémoire pour les persons éclaires et de bonne intention*[85], un llamado a aquellos en los cuales conocimiento y virtud se funden para generar una preocupación profunda por el mejoramiento humano, rasgos que nada impide atribuir a Confucio y a los sabios chinos similares a él, como el propio emperador Khang-hi, integrables por lo tanto en los interlocutores y colaboradores idóneos reclamados por Leibniz en éste y otros escritos.

No es casual por todo lo expuesto que la correspondencia leibniziana ocupe un lugar insustituible en el conjunto de su obra, ni que muchas de sus ideas encontraran su forma más acabada en las conversaciones con diversos personajes, ya fuesen princesas, famosos científicos, filósofos y teólogos, o jefes de Estado. En las obras escritas en forma aforística, quintaesencia de su pensamiento, afloran también, y con mayor fuerza que en otros casos, el diálogo consigo mismo, con ideas antiguas, reformuladas críticamente en repetidas ocasiones, y el interés de someter a prueba su propio pensamiento.[86]

Este interés dialógico se extiende a la historia de las ideas, de lo cual proviene su interés de conciliar Antigüedad y Modernidad y aun las doctrinas Escolásticas, al menos sus aspectos positivos. El diálogo es la aplicación del principio del «lugar del otro» en la investigación, y supone enriquecerse. Esto ocurre de algún modo con todas las culturas, pero sólo con China alcanza este principio la plenitud de sus resultados, pues sólo ella plantea problemas que, para el racionalismo europeo de la época, suponen un desafío y lo obligan a volver sobre sí mismo, a escuchar y no sólo a expresar.

La filosofía china hasta la época de Leibniz: breve esbozo histórico

Está bien claro para los especialistas que Leibniz desconoció aspectos del pensamiento chino ya divulgados en Europa a la luz del trabajo misionero de los jesuitas, la controversia de los ritos y las

polémicas desatadas en torno a la orden. Ciertas identificaciones y valoraciones inexactas realizadas en la época han sido ampliamente rectificadas por la investigación ulterior.

Se hace entonces necesario un recorrido, siquiera somero, por los momentos fundamentales en la evolución del pensamiento filosófico chino hasta principios del S. XVIII[87], con el fin de reseñar al menos los contenidos y orientación generales de las corrientes y sus vínculos mutuos y hacer más comprensibles en su contexto las valoraciones de los misioneros y del propio Leibniz.

Hemos de partir de un principio común a todo el pensamiento del Oriente —y en ciertas etapas al que, tan problemáticamente como al anterior, se llama occidental—: la estrecha relación entre religión, sea cual fuere ésta, y filosofía, término este último que no siempre aparece formulado explícitamente en el pensamiento oriental, aunque existiese un tipo de reflexión perfectamente denominable como tal. Es ésa la causa de que Leibniz, entre otros pensadores a lo largo de muchos siglos, dudase en hablar de teología natural o de filosofía al referirse a China, pese a estar muy consciente de sus diferencias con respecto al modelo europeo. Lo mismo sucedió en el caso de otros países del Oriente. En el de China, dicha unidad entre religión y filosofía y su fuerte influencia sobre los distintos aspectos de la cultura y de la vida llegó a reglamentar a esta última, en sus dimensiones personal, familiar y social en consonancia con el orden cósmico, del cual se derivaba el arte de gobernar al pueblo mediante la delicada—y no siempre lograda—armonía entre control y tolerancia, propia del gobierno ideal.

Inicios y primeras escuelas

Al mítico Fo-hi, primer emperador y legislador chino —personaje sincrético que en ciertas ocasiones recuerda la vida del Buda histórico— se le atribuyen el calendario, la lira de madera, la astronomía, la institución familiar, la caza y la pesca, las reglas del gobierno y los hexagramas del *I-Ching* (transliterado también como *I-Ging* o *Yi-King*) o *Libro de las mutaciones*.[88] Se le supone vivo alrededor del 3300 a.C. Algunos lo veneran como dios consejero y civilizador del género humano, y otros como monstruo mitológico. Durante mucho tiempo, el budismo chino lo asoció a O-mito, nacido en Bengala, el Amida japonés. También se le identificó con Pitágoras y Hermes Trimegisto.[89]

Esta imagen sincrética —resultante de la sacralización del saber y el orden humano, y la consiguiente atribución a éstos de un carácter ancestral— es común a las tres religiones fundamentales de China. La reflexión filosófica apareció sin embargo a través de las llamadas «Cien escuelas», en el período medio de la dinastía Tchou o Chou, alrededor del S. VIII a.C. Muchos de sus problemas principales giraban en torno a *T'ien*, el Cielo, quien, según se suponía, había entregado el gobierno al Emperador por mandato celeste (*T'ien-ming*), el cual debía ser ejercido en consonancia con el camino de los antepasados o *Tao*, que significa método, camino, principio. El *Tao* se asume aquí en su dimensión humana, existencial, y no debe confundirse con el sentido naturalista que adquirió más tarde en el taoísmo.

En este primer período, que suele extenderse hasta el 221 a.C., ocuparon el centro de la atención el hombre y sus intereses cognoscitivos, espirituales y vitales, por lo cual se lo califica frecuentemente como etapa humanista.[90] Durante ella se destacó la figura de Confucio (aprox. 551-479 a.C.)[91], cuyos propósitos se resumen en varias obras atribuidas a él, en buena medida recopilaciones de sus discípulos y comentarios a los libros clásicos. Sobresalen sus enseñanzas sobre el hombre como «hijo de la ley» y el recto orden social. En las *Analectas* (libro *Lun-yü*, uno de los llamados *Cuatro Libros* de filosofía, moral y política[92], citado con grafía desigual por Leibniz) se recogen tres propiedades correspondientes al hombre que estúdia el *tao* y ama a sus semejantes: *I* o amor a la virtud, *ming* o sabiduría y capacidad para el bien, y *jen* (la más alta perfección humana), expresadas todas en virtudes morales cuyo denominador común es el amor racional al prójimo, es decir, el amor dentro de un orden. El hombre noble cultiva su carácter y se atiene a los ritos, que forman la base de su conducta (*Lun-yü*, XV, 17). Con ello se perfecciona a sí mismo y mantiene el orden y la paz en su espíritu, en la familia y la sociedad, para cumplir así el mandato del Cielo porque asegura la esencia o *Li* de las cosas, principio diferente del *Li* neoconfuciano que conoció Leibniz[93], donde se hacen no-

tar otras influencias, resultantes de un proceso de sincretismo, en especial la Budista. Un ejemplo de esto se encuentra en el párrafo 7 del *Discours*, donde se identifica *Li* con el Vacío y con la plenitud. Longobardi cita al respecto el *Chung-jung*, donde no aparece tal relación. Debe tratarse de alguno de los comentarios de Zhu-Hsi a dicha obra. La «soberana plenitud» a la que se refieren Longobardi y Leibniz en sentido ontológico y cosmológico, es de orden moral y espiritual en el *Chung-jung*, y aparece en los capítulos XXII-XXV (se atribuyen a Zisi, nieto de Confucio), como perfección de la naturaleza humana, que el noble alcanza por sí mismo y ayuda a otros hombres a alcanzar. No se olvide la relación de Zhu-Hsi, sobre todo en su juventud, con las doctrinas taoístas y budistas, que se expresará en sus interpretaciones.

Es aquí donde puede apreciarse la enorme importancia que en el Confucianismo adquieren los ritos y sacrificios que acompañan las diversas fases de la vida y de los [illegible] organización del imperio, dirigidos a mantener la continuidad y el orden.[94] Cada nivel en la jerarquía social debe realizar el sacrificio que le resulta adecuado, según el ritual propio, y nadie debe atreverse a quebrantar dicho orden, pues no traería el resultado esperado y tal vez sí acarrearía grandes males, como se detalla en los párrafos 45-55 del *Discours*.

Especialmente para el emperador resulta primordial la observancia de los ritos, tanto como el conocimiento de la escritura o la promulgación de leyes y la vigilancia de su cumplimiento, pues en ellos se basan la justicia y la armonía, por cuanto obedecen al sentido último del ser, esto es, la permanencia en el cambio: «Quien a ellos se atiene comete pocas faltas» (*Chung-jung*[95], XXIV, 1). Bien claro se indica en el mismo libro (XX, 13) que el hombre noble «no ha de permitirse ningún movimiento, ninguna acción contraria a los ritos prescriptos». Así se alcanza la armonía interior y exterior, lo medio como conciliación de los opuestos, factible de ser alcanzada porque preexiste como fin natural al que todo tiende, en cuanto procede del *T'ien*, y se rompe a causa de las opiniones erróneas y de la voluntad mal orientada.

Puede advertirse el enorme trastorno que, según esta concepción, supondría dejar de observar los ritos y, peor aun, oponerse a

ellos, cosa que advirtieron perfectamente los jesuitas, quienes repitieron hasta la saciedad en sus memoriales y tratados el profundo valor civil de los ritos. Leibniz mismo apuntaría en el *Discours*: «*Il n'y'a point d'apparence qu'on puisse détruire cette doctrine sans une grande revolution*» (I, 3). Como en otros casos, la historia dio la razón a Leibniz por más de una vía. No sólo la evangelización se vio seriamente perjudicada a causa de la intolerancia de Roma para con los ritos sino que las relaciones entre Europa y China sufrieron un grave deterioro. Más de tres siglos después, el confucianismo se convertiría en el blanco principal de los ataques a la tradición china hechos por el maoísmo durante la llamada *revolución cultural*, con las nefastas consecuencias conocidas, aunque no pudo desterrarse definitivamente.

El ideal de vida confuciano, basado en la armonía de las facultades humanas y de ellas con el orden universal, único modo de afrontar serena y adecuadamente los cambios y azares del mundo, pesó sobre todo el pensamiento chino posterior, cuyas vertientes se entrelazaron de modo peculiar. Sobrevivió a la proscripción de los clásicos decretada en el 213 a.C. y a la persecución de los Letrados del 211 a.C., durante la cual 460 de ellos fueron enterrados vivos.

Leibniz lo apreciaría altamente a causa de la concordancia que quiso ver entre dicha doctrina y la suya propia. Se basa en una Ley del Cielo asociada a la ley natural y conforma un vínculo esencial y moral entre los seres humanos, un *religare* y un avanzar juntos combinando la acción y la quietud. Esto ha hecho que se subrayen tanto el carácter *sui generis* del Confucianismo en cuanto religión —carente de los rasgos comunes a la mayoría de las religiones, pero en modo alguno incompatible con ellas— como la problematicidad del culto a Confucio.[96]

Poco después de Confucio vivió Mo Di (¿479-381? a.C.), crítico de las concepciones del primero. Predicó el amor universal, sin grados ni distinciones, único modo de contrarrestar el egoísmo natural del hombre, que con el Confucianismo y su apoyo a las jerarquías se vería reafirmado según esta doctrina, aunque se intentara mitigar con la idea de la caridad propia del sabio u «hombre noble». Fue enemigo del nacionalismo y de la guerra y abogó por la renuncia a toda riqueza y exceso, hasta llegar a condenar las artes,

en especial la música, que en otras escuelas tiene importancia fundamental (el hexagrama nº 16 del *I-Ching*, por ejemplo, gira sobre la música sacra de los ritos de sacrificio a los antepasados). Consideró como único Dios al *Xangti* o Señor de lo Alto, dotado de omnisciencia, omnipotencia y plena misericordia como juez universal de los hombres, hijos suyos y por tanto, iguales por naturaleza. El rey debe ser elegido por sus virtudes y sabiduría, y los sabios deben ayudarlo y aconsejarlo.

Deben mencionarse al menos otras dos escuelas sobresalientes: el llamado legalismo, que pretendía cambiar la obediencia a las virtudes y a los ritos, propia del Confucianismo, por la obediencia a la ley, que establecería recompensas y castigos. También la llamada «escuela de los nombres», que también preconizaba la idea del amor universal, pero extendido a todos los seres y no sólo a los hombres. También desarrollaron numerosos temas de carácter lógico.[97]

El Taoísmo[98], la segunda gran corriente de esta etapa, orientó la noción de *tao* hacia el plano cosmológico. Lao-tzú (S. VI a.C.), su fundador, equiparó el *tao* con el Cielo e hizo de él un principio eterno y absoluto. El no-hacer y la contemplación subsumen al hombre en la naturaleza y le permiten cobrar conciencia de la presencia del *tao* en su propio espíritu. En principio, se opone al Confucianismo —se recogen controversias, reales o legendarias entre Confucio y Lao-Tzú— al encontrar la norma de lo humano en la naturaleza y no en el hombre mismo, pese a poseer en común con éste el ideal de quietud interior en medio de la transformación perenne. Tchuang-tzu (S.IV-III a.C.) halló en el *tao* el camino de la perpetua transformación, trascendente a toda norma humana e inahaprensible por tanto mediante ellas.

Los confucianos posteriores —Mencio (S.IV-III a.C., véase lo anteriormente referido sobre los *Cuatro Libros*) y Hsün Ching (S.III a.C.)— asimilaron elementos propios del taoísmo, sobre todo la conexión entre hombre y cosmos, y realizaron una síntesis entre los planos cosmológico y antropológico: la naturaleza humana se corresponde con el *tao* y posee una bondad intrínseca. Practicar la virtud basada en la armonía equivale a defender el orden cósmico, sustentarlo y llevarlo a su máxima perfección. Cielo y tierra flore-

cen en las épocas de elevada moral, cuando predominan lo medio y la armonía. Hsün Ching asoció el *Li* personal y el *tao* en su condición de camino humano. En el S.II a.C., bajo la dinastía Han, el Confucianismo —en la variante de Tung Chung-shu[99], impregnada de sincretismo— adquirió el rango de doctrina del Estado, que entró en conflicto con otras corrientes y no prevaleció completamente hasta muchos siglos después.

La doctrina *yin-yang* partió también de la analogía entre el hombre y el universo. El perpetuo fluir de las cosas se explicaba, ya mediante la interacción del *yin* y el *yang*, ya mediante la de los cinco elementos: hierro, madera, agua, fuego y tierra, cuya secuencia estaba presente en todo fenómeno. Se dice que Mencio estuvo asociado a esta doctrina. En cualquier caso, las etapas posteriores se caracterizaron por la síntesis entre las corrientes mencionadas, sin olvidar aspectos provenientes de otras escuelas.

Período medio

En esta etapa (aprox. 220 a.C.-290 d.C.), al predominio del Confucianismo se unieron el neotaoísmo y la aparición en China del Budismo filosófico, muy unido al anterior.[100]

Tung Chung-chu, ya mencionado, promovió en grado considerable el estudio de los libros confucianos, se encargó de divulgarlos, y de sustituir por otros los que se habían perdido en todo o en parte. También escribió comentarios a obras clásicas como el *Ch'un ch'iu*, y desarrolló en términos numéricos la idea de la correspondencia constitutiva y de la interacción entre macrocosmos y microcosmos, con lo cual devino una figura fundamental en la filosofía china de la historia.[101]

A continuación se reseñan brevemente las principales ordenaciones de los libros clásicos confucianos:

Los «cuatro clásicos»: *Chung-jung* («Doctrina del justo medio»), *Ta-hsüeh* o *Ta-hsüan* («Gran enseñanza»), extraídos ambos del *Li chi* o *Libro de los ritos*, el *Lun-yü* o *Lun yu* («Analectas de Confucio»), y el *Libro de Mencio* o *Meng-tzú*.

Los «cinco clásicos»: *Shi-ching* («Libro de las Odas»), *Shu ching* o *Chu-*

king («Libro de la historia»), *I-Ching* («Libro de las mutaciones»), *Li chi* («Libro de los ritos») y *Ch'un-ch'iu* («Anales de primavera y otoño»).

Los «seis clásicos»: *Shi-ching, Chu-king* o *Shu ching, I-ching, Chou-li* («Ritos de Chou»), *Ch'un-ch'iu* y *Yüeh-ching* («Libro de la música»).

Los «trece clásicos»: *Shi-ching, Shu ching* o *Chu-king, I-ching, San li* («Tres libros de ritos», unión del *Li Chi*, el *I li* y el *Chou-li*), los comentarios al *Ch'un-ch'iu* (abarcan el *Tso chuan*, el *Kung-yang chuan* y el *Ku-liang chuan*), el *Lun-yü*, o *Analectas de Confucio*, ya mencionadas, el *Hsiao-ching* («Libro de la piedad filial»), el *Erh-ya* («Glosario de términos clásicos»), y el *Meng-tzú* o *Libro de Mencio*.

Para continuar con este período, debe recordarse que se ha establecido desde hace tiempo que el libro *Lao Zi*, comúnmente conocido como *Tao-te-ching* no fue escrito por Lao-zi, conocido también como Lao-tzi ó Lao-tzú, sino que se remite a una fecha posterior a la muerte de Confucio.[102] La polémica en torno al arte de gobierno propició la formación de una noción de *tao* específica para el mundo de las relaciones e instituciones humanas, tema central del neotaoísmo en esta etapa.

El Budismo apareció en el pensamiento chino en el S. III d.C. —según otros, en el S. II d.C.[103]— y empleó inicialmente la terminología taoísta, a falta de una exacta traducción de las categorías y conceptos propios, la cual se produciría más tarde.

A pesar de la denominación china de Buda como Foë, desde esta etapa se produjo una identificación del mítico Fo-hi y el Buda Amitaba, que a principios del S. V d.C. conquistó partidarios como Huiyüan. En el S. VII monjes budistas trajeron de la India y tradujeron al chino numerosos documentos budistas. No faltaron curiosos procesos de asimilación y sincretismo populares como la identificación y/o asociación de los bodhisattvas Avalokiteshvara y Amida con la diosa Kuan-yin. En los siglos siguientes, el Budismo se difundiría en la sociedad china, sobre todo en su variante *Ch'aan* (*Zen* en Japón), a partir de las enseñanzas de Bodhidharma (S.VI) y sus técnicas de meditación para alcanzar el *satori* o iluminación, y el consiguiente desapego de la acción, la renuncia a sus frutos, de forma similar al *karma-yoga* hinduista. Una de sus ideas fundamentales: que *todo es uno* —objeto de polémicas en el *Discours*— provino del libro *Avatainsaka-sûtra* (en chino *Hua-yen Ching*).[104]

En los siglos VIII y IX fue perseguido el Budismo, el cual no desapareció, pero perdió su rápido predominio frente al neoconfucianismo, que en el siglo XIV se estableció definitivamente como religión del Estado. Su influencia, sin embargo, se hizo sentir en las restantes religiones y escuelas filosóficas hasta producirse un verdadero sincretismo que nunca desapareció. El Budismo trajo encendidas polémicas en torno a la realidad de las cosas, incluyendo el mundo humano, con su prédica acerca del carácter ilusorio —*maya*, término que heredó del hinduísmo— de todo fenómeno, conciliable con la doctrina taoísta sobre el fluir universal y con la doctrina confuciana, que hacía énfasis en los acaeceres de la vida humana. Como meta común pueden señalarse la quietud interior, la paz del sabio, la armonía en el cambio y la armonía que trasciende al cambio.

Más allá de los problemas relacionados con el culto, la controversia en torno al no-ser taoísta y el *sunyata* o vacío, tuvo un gran peso entre los filósofos y dio lugar a las llamadas «siete escuelas», algunas de ellas adaptaciones del pensamiento de la India. Se insistió mucho más en la vía de perfección representada por la fusión con lo absoluto que en la anulación individual, conciliable la primera con las concepciones taoísta y confucianista en torno al sabio, capaz de alcanzar la perfección en cualquier estado en que le corresponda vivir. Chin tu (S. IV d.C.), cabeza de una de estas escuelas, llamó *Li* a ese absoluto, sustrato de toda realidad exterior, término que aun sería objeto de nuevas interpretaciones.

No es posible dejar de referirse a la entrada en China de las tres religiones del Libro. No son «autóctonas», pero tampoco lo es el Budismo, cuya importancia no puede menoscabarse, según se ha visto. Dicha entrada se produjo a partir del siglo VII, bajo la dinastía T'ang, durante el gobierno del Emperador T'aitsong (627-649 d.C.). Sobre el Cristianismo, predicado al principio por los misioneros nestorianos, más tarde por franciscanos, y reintroducido por los misioneros jesuitas[105], se hablará más extensamente en el próximo acápite. Baste mencionar aquí que los primeros nestorianos entraron en el S. VII, provenientes de Persia y Bagdad, y de ellos se

conservan importantes referencias documentales.[106] En el S. XIII acudieron nuevamente misioneros cristianos, los franciscanos, enviados por el Papa, que lograron numerosas conversiones. A principios del S. XIV se consagró un Arzobispo católico romano y se establecieron dos diócesis en Peking y Zhaitung. Los incidentes políticos trajeron represiones diversas hasta la expulsión del Arzobispo de Peking en 1369, tras lo cual se interrumpió la actividad misionera hasta la llegada de Matteo Ricci a finales del S. XVI.

El Judaísmo y el Islam parecen haber entrado con los comerciantes indios y persas, aunque las evidencias datan del S. VIII.[107] Como dato de interés puede citarse la existencia de pequeñas comunidades judías en Khotan (S. VIII) y en Kwangtung (S. IX), y la estela del S. VIII sobre el Islam mencionada en la nota precedente. Ya en el S. VIII fueron perseguidos budistas y musulmanes. Judíos, musulmanes y otros *extranjeros* (zoroástricos por ejemplo)[108], fueron masacrados en la última provincia mencionada durante una rebelión ocurrida en el S. IX, y sus religiones proscritas. Sin embargo, en 1163 fue construida en Kaifeng, capital de la provincia de Honan, la primera sinagoga. Marco Polo hizo también referencias a los judíos chinos. En la época de Leibniz se registraba la existencia de judíos en las provincias de Chekiang, Hopeh y Honan, sobre todo en Kaifeng (se habían establecido allí sobre el S. IX).[109] Algunas de ellas desaparecieron. En Honan se registran descendientes de dichos judíos. Los musulmanes también han subsistido hasta hoy. Los reiterados episodios de violencia ejercida por el gobierno chino sobre las comunidades musulmanas del Turkestán chino, durante el maoismo y en nuestros días resultan sobrado elocuentes sobre el estado de cosas.

Predominio del Neoconfucianismo

La ulterior filosofía china, a partir de la dinastía Sung (960-1279 d.C.), se muestra claramente dominada por el neoconfucianismo. Casi siempre a partir de comentarios a los libros clásicos ya establecidos, se propuso conformar una doctrina que solucionase los problemas precedentes y estableciera un sistema armónico, capaz de conjugar la idea de una composición última del universo, el ámbito humano y el fluir de las cosas, en función de la ética y de la política.

Como núcleo de estas enseñanzas figuró el concepto de *Li*, principio supremo, ya empleado anteriormente, aunque en este período devino el fundamental. Se ha señalado la influencia que en esta etapa ejercen sobre dicha noción el Budismo[110] —con su doctrina sobre el Gran Vacío y el principio de que lo Uno está en Todo y viceversa— y el Taoísmo, con sus enseñanzas sobre el *tao*, principio constitutivo y a la vez camino de perfección.

El término *Ch'i* o *Ki* (así lo escribe Leibniz siguiendo las referencias de los misioneros), empleado desde siglos atrás con numerosas acepciones, adquirió la significación de materia, como principio que permite la concreción de *Li* en los fenómenos, y confiere a estos un carácter benigno o maligno, según sus propias características, aunque un mal *ch'i* en el hombre puede purificarse según muchos maestros.[111] En el S. XI, el filósofo Cheu Tuen-yi o Chou Tun-I (uno de los cinco grandes maestros del primer neoconfucianismo)[112] introdujo la categoría de *T'ai-chi* o *Tai-kie*, de suma importancia en el pensamiento posterior chino, en la controversia de los ritos y en el *Discours*.

En esta etapa, el *Wu-chi* tendió a identificarse con el *Taikie* o *T'ai-chi*, a su vez la causa suprema que engendra todas las cosas a través del *yin* y el *yang* y los cinco elementos. Esto otorgó un significado mucho más amplio y profundo al empleo del *I-Ching* o *Libro de las mutaciones*[113], porque además de oráculo, sirvió para comprender más profundamente el orden del mundo en todas sus dimensiones, incluyendo la humana, toda vez que dicho libro conforma una imagen del mundo basada en la relatividad de las cosas, en la transitoriedad de todo estado, que cede paso ante la Ley del Cielo. La adivinación devino pronóstico sobre lo que debe acaecer a partir de los principios constitutivos del hombre y del universo y de las fuerzas actuantes. Su fundamento, el cambio como ley universal, sirvió de centro de fusión de las tres grandes escuelas.

Hu-hzi o Zhu-Hsi (1130-1200 d.C.) fue, sin duda, el más sobresaliente de los maestros neoconfucianos. Su obra abarcó todas las ramas del filosofar, casi siempre escrita en forma de comentarios a los clásicos, por lo que en muchos casos ocurre —también en el *Discours*,

a partir de las referencias que Leibniz toma de los misioneros—que al citar una obra, se alude en realidad a los comentarios hechos a ésta por Zhu-Hsi, o por otro maestro neoconfuciano, hasta llegar a tomarse el nombre de dicho filósofo por una obra, como ocurre en los párrafos 14 y 51.

Zhu-Hsi consideró el *Wu-chi* idéntico al *T'ai-chi* o *Tai-kie*, y éste a su vez igual al *Li*, de modo que *Tai-kie* sería el *Li* del universo, al igual que toda cosa posee su *Li* o su *Tai-kie*. El *Tai-kie* universal o Aire primigenio, al unirse a la materia o *Ki*, coexistente con él desde la eternidad, habría engendrado el Cielo y la Tierra. De ellos provienen los cinco elementos, que generaron a todos los seres. Pero esta concepción, si bien resulta evidentemente materialista, hace un fuerte énfasis en la idea de principio, fruto, según parece, de la influencia de otras escuelas.[114]

En el caso del hombre, se retomó la idea confuciana sobre su bondad originaria. Según la ley natural, todo cuanto se desprende del *Li* es bueno. Es el sustrato material de las cosas y por tanto su corruptibilidad propicia el mal. En el hombre, el ser último es el bien como inteligencia y capacidad de regirse por un orden y de crear y conocer. El mal proviene de su ignorancia y de sus deseos —donde se observa el nexo con el Budismo—, que al extralimitarse provocan el egoísmo y la agresión al prójimo, pero estos pueden controlarse a través del orden moral convertido en principio educativo y por ende, en vida.

Al perfeccionar la propia naturaleza, se alcanza el estado de *jen*, que expresa la condición humana en la plenitud de sus facultades creadoras, en su máxima expresión, donde la superioridad moral supone la comunión con el Cielo, la Tierra y toda la naturaleza, pues se trata de la más pura manifestación del principio común a todos, productor constante de todo el universo. El hombre noble no sólo posee entonces una armonía interna que se vuelca hacia el exterior, sino también realiza en su vida y a su nivel la obra creadora del principio supremo. No es su instrumento, sino que, al reproducirlo en sí mismo, obra en virtud de éste.

Otros neoconfucianos destacados imprimieron diferentes matices a la doctrina. Lou-Hsiang-Shan (1139-1193 d.C.) no consideró necesaria la distinción terminológica, pues creía en la total identidad entre el *Wu-chi*, el *Li* y el *Tai-kie*. En oposición a la idea de Zhu-hsi sobre la presencia del *Li* en las cosas, juzgó primordial el estudio del *Li* propio del espíritu humano. La ciencia del espíritu marcó el desarrollo de un neoconfucianismo idealista donde la mente es el principio primero, que coincide con el bien como en la mayoría de los confucianos, aunque añade el carácter positivo de los deseos. Crítico del Budismo con las mismas armas de éste, vio en la concepción de Zhu-hsi una opción incompleta frente al primero. Desde su punto de vista, afirmar lo más esencial del hombre supone hacer el bien, y no es necesario controlar los deseos y sentimientos, que se determinan positivamente sobre esta base.

Zu-hsi había llevado a su más alta sistematicidad las ideas de sus predecesores Ch'eng-I, Ch'eng-hao, Chang-Tsai (o T'sai Cheng), Shao-Yung y Cheu Tuen-yi (los llamados «cinco maestros del primer neoconfucianismo»). Ellos habían desarrollado sobre todo una fundamentación racionalista del primer principio (*Li*) y de sus nexos con la materia o éter (*Ki*), y por ende, con la naturaleza y el hombre[115], de donde se sigue que el perfeccionamiento moral ha de consistir en alguna forma, específica en cada caso, de observar la ley natural derivada del primer principio.

A principios del siglo XV (1415), fue completado y editado por Hu Kuang (1370-1418) el *Gran Compendio* o *Gran Doctrina* del Neoconfucianismo[116], que contenía los aportes de los grandes maestros, sobre todo Zhu-Hsi. Esta es la versión del *Hsing-li Ta-chüan* que conocieron los misioneros católicos, y que tanto ellos como Leibniz citan bajo el título de *Taciven Sing-li*.[117]

El neoconfucianismo idealista descansó en la idea del hombre como medida de todas las cosas. Wang Yang Min (1472-1528 ó 29) asumió el *Li* como el conocimiento innato del Espíritu en su identidad con el Cielo, y como unidad de saber y acción, de modo muy semejante a la unidad socrática entre ciencia y virtud, rasgo propio de Confucio y de sus seguidores. El *tao* es aquí la revelación del *Li* en las cosas y en la vida, que alcanza el sabio mediante el recto actuar, orientado según la bondad natural del hombre.

En el neoconfucianismo —de un fuerte espíritu práctico, inclu-

so pragmático, cuya evolución hasta nuestros días no puede seguirse aquí[118]—, además de la fusión de toda la tradición religiosa y filosófica china —aunque continuaron existiendo las tres grandes escuelas, llamadas por los europeos «las tres sectas»—, se observa una marcada tendencia panteística. La presencia del *Li* en las cosas a través del *Tai-kie* devino más tarde, para Wang-Yang-min, Wang Ch'uan-shan y otros filósofos del siglo XVII, negación de la trascendencia. Para el segundo, el más cercano a Leibniz en el tiempo (Wang-Ch'uan-shan murió en 1692, a los 73 años), sólo los fenómenos materiales componían el mundo.

Un sutil escepticismo se abre paso en dicho pensamiento, de modo tal que podría pensarse que la obediencia del sabio a la Ley y a los ritos proviene, más que de la fe en ellos y de la convicción sobre su valor y eficacia, de la necesidad de mantener el orden social y humano, imposible de salvaguardar de otro modo.

Casos como el suyo y la evidente analogía entre el escepticismo de los libertinos y de los pensadores europeos influidos por ellos[119] harían escribir a Leibniz sobre los «modernos impíos» que se hacen los espíritus fuertes tanto en China como en otros países, en evidente paralelo con Europa (*Discours*, 27). Wang Ch'uan-shan identificó el *Li* o *Tai-kie* con una fuerza material, con la propia disposición de las cosas, de lo cual se derivaba la inexistencia de las entidades puramente espirituales.

Este es el materialismo de los «mandarines ateos» a los que Leibniz se refiere (*Discours*, 10) al comentar a Longobardi y a Santa María, y en general a los principales participantes en la controversia de los ritos, cuyas más álgidas etapas se produjeron en vida de Leibniz.

El I-Ching y Leibniz

Resulta imprescindible agregar algunos elementos sobre el *I-Ching*, cuya importancia en el *Discours* es fundamental. Aunque el *Libro de las mutaciones* tiene su origen y raíz en la tradición confuciana, debe reiterarse que a lo largo de su historia fue incorporando influencias de las restantes escuelas, sobre todo de la *yin-yang* y de la taoísta. El hecho de estar construido sobre la base del cambio perpetuo como suprema ley universal le permite armonizar, no sólo con las corrientes anteriores, sino con la noción búdica de *maya* y el principio según el cual «todo está en todo».[120]

El *I-Ching* parece datar del siglo VIII a.C. aproximadamente.[121] De la primitiva forma de adivinación mediante caparazones de tortuga —con los que se respondía a una pregunta solamente de modo afirmativo o negativo— provienen los hexagramas.[122] En la época de Leibniz se atribuía al mítico Fo-hi, opinión que perduró durante mucho tiempo. Más tarde se han considerado sus autores al rey Wen y a su hijo, el duque de Chou, y al propio Confucio. Es muy probable que Confucio —y más aun, sus discípulos— haya aportado mucho a la interpretación del libro, mediante los comentarios conocidos como las «Diez alas», que pasaron a formar parte del libro.[123]

Existen dos organizaciones diferentes de los 64 hexagramas del libro. La más antigua es la atribuida a Fo-hi, comunicada a Leibniz por Joachim Bouvet en su carta del 4 de noviembre de 1701, en la cual un cuadrado se inscribe dentro de un círculo —hecho que lo acerca a ciertas especulaciones alquímicas que Leibniz no aceptaba al pie de la letra, pero sí como expresiones metafóricas de ideas más profundas—, mientras que la otra se remite al rey Wen (aprox. 1000 a.C., cfr.: nota nº 68 al *Discours*), quien se había dedicado, según la tradición, al desarrollo, organización e interpretación del libro durante los años en que el usurpador y tirano Chou-Hsin lo mantuvo encarcelado. El Duque de Chou, hijo de Wen, habría añadido comentarios a cada trazo de los hexagramas.

Es ése el orden en que se presentan hoy con mayor frecuencia las ediciones y traducciones del *I-Ching*. Confucio habría conocido más tarde el libro y lo habría enriquecido con sus comentarios. Pero desde hace mucho estos datos no pueden considerarse exactos. La llamada «disposición Wen» de los hexagramas fue publicada en 1687 por Philippe Couplet y otros jesuitas, en el *Confucius Sinarum Philosophus*, y Leibniz la conoció (véase nota nº 16 al *Discours*). Bouvet, por su parte, le transmitió, como indicamos, la llamada «dis-

posición Fo-hi». En su respuesta, del 2/3 de abril de 1703, Leibniz declara conocer la publicación de Couplet y pide a Bouvet un análisis comparativo de ambas con el fin de determinar si se trata de lo mismo. Martino Martini había publicado también los hexagramas en su *Sinicae historiae* y se atribuye una publicación más de éstos a A. Kircher, que no ha podido encontrarse, según apuntó ya Zacher. Que sepamos, Leibniz no parece haberlas conocido.

Es sabido que Bouvet creyó ver en el *I-Ching* el hallazgo, por vía independiente y en una época muy antigua, de la diádica leibniziana, lo que apoyaron más tarde numerosos especialistas. Hoy se afirma sin reparos que en dicho libro no se registra sistema numérico alguno, pero no parece tan fácil rechazar el nexo entre el *I-Ching* y la *Imago Creationis*.[124] Del mismo modo como los trazos discontinuos y continuos de los hexagramas no equivalen a la nada y a la unidad respectivamente, tampoco los términos *0* y *1* de la diádica leibniziana representan, con respecto a la Creación, a Dios como ser absoluto y a la nada entendida también en sentido absoluto, como ausencia de ser, donde habría sido dicho el «*Fiat!*». No hay que olvidar que la teoría leibniziana establece dos cuestiones importantes: primero, que en la naturaleza todo es lleno (*P.N.G.*, 3), principio que se complementa con el hecho de que la imperfección proviene de la limitación inherente a la criatura (*Ibíd.*, 9). Segundo, la creación-emanación leibniziana presenta a los seres como surgidos, según se declara en *Monadología*, 47, por *fulguraciones* de la Divinidad que poseen la limitación correspondiente a lo creado a la vez que la actividad y autonomía que el Creador les comunica.

El *0* representa esa limitación propia de lo finito, en lo cual se expresan siempre la actividad y perfección del ser absoluto, el *1*. Pero limitación no significa de por sí pasividad sino la posibilidad de recibir toda acción, incorporarla y darle una forma peculiar. Los trazos discontinuo y continuo del *I-Ching* poseen un significado semejante: lo oscuro y lo luminoso representan limitación y perfección, receptividad y actividad respectivamente. Los hexagramas presentan, sobre la base de sus seis trazos, todas las combinaciones posibles entre el principio activo y el receptivo. No creemos entonces exacta la identificación entre dichos trazos y los símbolos leibnizianos *1* y *0*, con el ser y la nada entendida como vacío.[125] Más

bien hay que pensar en la influencia de la Cábala judía, con su idea de una jerarquía universal, que recorre desde lo Absoluto hasta la limitación total, sobre la interpretación del *1* y el *0* hecha por Leibniz, de la generación de los números que la guematría concibe a partir de ellos y la posibilidad de representar el universo mediante sus combinaciones.[126]

Leibniz erró efectivamente al seguir la hipótesis de Bouvet acerca de un sistema numérico idéntico al suyo en el *I-Ching*, en verdad seductora pero sin fundamento. Pero la analogía entre su concepción filosófica y el sentido profundo del *Libro de las mutaciones* existe, si bien no es absoluta ni basada en correspondencias numéricas exactas. Se trata del cambio en el universo según el orden de los tiempos y la naturaleza de las cosas, inseparables entre sí, de la concordancia entre los actos humanos —y la disposición interior de quien los realiza— y la armonía del cosmos, gracias a la cual éste continúa existiendo, es decir, conservando un relativo equilibrio pese a todos los cambios, positivos y negativos. No indica otra cosa el pronóstico del *I-Ching*, que apunta hacia los elementos esenciales que soportan o desencadenan la acción, que condicionan su sentido y le sirven de sustrato, de modo tal que las reglas del devenir natural conducen a la meditación sobre la trascendencia y a su contemplación. A diferencia de los sistemas de adivinación basados en la consulta a los espíritus u otro tipo de fuerzas mágicas, el *I-Ching* se apoya en la constitución última de las cosas y sus nexos con el cosmos para encontrar la tendencia más probable de su devenir, de acuerdo con las condiciones y los modos del tiempo.

La filosofía leibniziana propone un orden y constitución universales basados en la actividad de las cosas y en la armonía, tanto entre cuerpo y alma como en el plano natural, de donde Leibniz extrae la conclusión de que cada sustancia es un espejo viviente del universo (*Monad.*, 56) y por lo tanto sería posible para una visión como la divina leer en cada una todo cuanto en dicho universo sucede y sucederá (*Ibíd.*, 61), aunque cada individuo pueda leer sólo sus representaciones distintas. Si las vías naturales conducen a las sobrenaturales para Leibniz, en evidente reconciliación de Creador y Creación, de materia y espíritu, no hay que asombrarse de su

interés y admiración por el *I-Ching* y la concepción que lo sustenta, más allá del interés matemático.

En la doctrina de Leibniz es válido también el principio «todo está en todo», que en la tradición europea apareció —entre otros ejemplos— en la doctrina de Nicolás de Cusa y en los neoplatónicos de Cambridge. Esto acerca su pensamiento a la concepción subyacente en el *I-Ching*, en la cual el oráculo es sólo un modo de observar de forma más clara las más probables consecuencias del orden y constitución de las cosas y no un sistema de adivinación basado en supersticiones.

No por gusto comparó Leibniz al *I-Ching* con la Cábala judía[127], que relaciona igualmente la naturaleza interna de las cosas con un valor numérico, inherente a la sustancia en cuestión, aunque su sentido exceda con mucho el plano matemático, como también ocurre con Leibniz[128]. En la misma carta donde elogió el estudio de Ch. Knorr von Rosenroth sobre la visión cristiana de esta última[129] consignó además: «*Je ne méprise rien (excepté l'astrologie judiciaire et tromperies semblables)*». Muestra de ello son los elementos de la tradición teosófica occidental asimilados por Leibniz[130], muchos de los cuales resultan análogos a los principios del pensamiento chino contenidos en el *I-Ching*, tal y como fue conocido por Leibniz y Bouvet. Sin embargo, en el *Discours* (párrafo 67), Leibniz considera una nueva posibilidad: las doctrinas de los Letrados no contemplan nada similar al infierno —cristiano en general— o al purgatorio —católico—, pero antiguos textos, herederos de ideas cristiano-primitivas, podrían ofrecer un punto de comparación: según ellos, las almas pagarían sus culpas errando por los bosques y las montañas, inclusive en formas animales, como la leyenda de San Conrado narra. No se olvide que la posibilidad de la reencarnación, que obedece a una ley de equilibrio y/o justicia, es una noción abarcada por la Cábala judía bajo el nombre de *Guilgul*. Años antes, Leibniz había escrito:

> «Los platónicos, los origenistas, algunos hebreos, los cabalistas y otros defensores de la preexistencia de las almas creían que las almas de este mundo eran puestas en cuerpos imperfectos a fin de sufrir por los crímenes cometidos en un mundo anterior. Pero lo cierto es que, si no se sabe ni se sabrá nunca la verdad, ni por el recuerdo, ni por ciertas huellas, ni por el conocimiento de alguien, no se podrá llamar a esto castigo, *según las nociones ordinarias*.»[131]

Pasaje tanto más notable si se recuerda que Leibniz rechaza en todo momento la posibilidad de la reencarnación, mientras que aquí se limita a adoptar una postura agnóstica, tal vez en pos de salvaguardar, en el caso de China, la idea de la inmortalidad individual, seriamente cuestionada en Europa por Spinoza[132] (y anteriormente por muchos gnósticos), y con ella, la analogía entre Confucianismo y Cristianismo, concordante con su doctrina y con su proyecto ecuménico.

No hay que olvidar tampoco las reiteradas referencias críticas a Spinoza —cuya doctrina debe mucho al panteísmo de la Cábala judía— en el *Discours* (párrafos 13, 21, 23, 61) al comentar las observaciones de Longobardi y Santa María. Pues entre cosmovisión filosófico-teológica y representación numérica existe un nexo indisoluble para Leibniz, que encuentra en los chinos antiguos, a quienes defiende de interpretaciones a la luz del espinocismo, cuya deuda con la Cábala, además de su ateísmo, había desatado encendidas polémicas.[133]

Continúa abierto entonces para la investigación el problema de la relación entre el pensamiento de Leibniz, en su contexto epocal, gran buscador por lo demás —en consonancia con una herencia que arranca desde el pitagorismo— de paralelos entre culturas e interpretaciones matemáticas del universo, y el *Libro de las mutaciones*, relación ésta que parece ir mucho más lejos del aspecto matemático.

La controversia de los ritos

Para comprender el origen y construcción del *Discours* y de otros escritos de Leibniz en torno a China, incluyendo su correspondencia con diversas personalidades, hemos de referirnos siquiera brevemente a este relevante episodio en el intento de evangelización

de Asia, que repercutió en la de otros continentes. Bajo la controversia de los ritos, que llegó a adquirir tonos álgidos e incluso dramáticos, yacían problemas esenciales para la obra misionera, tal y como se concebía entonces, que cualquier confesión cristiana se hubiera planteado: la universalidad de la obra redentora de Cristo —y su carácter definitivo y absoluto— y la especificidad de las culturas y tradiciones; la posibilidad de la inculturación de la fe; los límites de tolerancia en cuanto a dichas tradiciones para los conversos al Cristianismo, y por tanto, los aspectos doctrinales y litúrgicos realmente esenciales, los no esenciales y los secundarios, de los cuales sería posible prescindir del todo o en parte. Puede decirse que esta polémica comprometió a buena parte del mundo cristiano, en especial en el ámbito católico, protagonista del conflicto. Su influencia llegó hasta los filósofos —los nombres de A. Arnauld, Leibniz y Malebranche son más que significativos— y las incomprensiones, pugnas y fracasos desatados por ella constituyeron un rico caudal de experiencias, no siempre bien aprovechadas, cuyas lecciones históricas exigen una renovada atención.

En el terreno práctico, es también el escenario de las rivalidades entre las órdenes religiosas católicas y de las luchas de poder entre las potencias colonizadoras, sus alianzas, enfrentamientos o conciliaciones, que repercutieron con fuerza en el trabajo de las órdenes. En este marco se destaca en primer término la Compañía de Jesús, pionera en la evangelización en Asia, y su ardua lucha por llevar adelante la labor iniciada y defenderse de los ataques de los que fue objeto constante.

No por último en cuanto a importancia, debe señalarse que se trata de un capítulo fundamental en la historia de las relaciones entre Oriente —el extremo— y Occidente, donde ambos bloques culturales tuvieron por primera vez un enfrentamiento —no siempre como diálogo— cultural, y en especial cosmovisivo, de dimensiones considerables, más allá del deslumbramiento de unos y la curiosidad de otros, propios de los primeros encuentros.

Las misiones cristianas en Asia durante los siglos XVI y XVII fueron, casi sin excepción, católicas. Según ya se ha referido, los pietistas de Halle, durante las últimas décadas del siglo XVII y principios del XVIII, fomentaron el espíritu misionero, fuera en el propio país o no, como parte fundamental de la actividad de la Iglesia. De ellos —entre otros— surgieron los primeros misioneros protestantes[134], también por supuesto en Asia, sin contar con quienes viajaban con otros fines y que por propia iniciativa asumían la tarea de evangelizar, de acuerdo con la idea protestante sobre el sacerdocio universal de los fieles. Pero la actividad de las confesiones provenientes de la Reforma no cobró en este punto dimensiones apreciables, sobre todo organizadas y orientadas por una teología misional adecuada, hasta el siglo XIX.

Ya se ha indicado que Leibniz fue uno de los precursores del movimiento misionero protestante y señaló la importancia de la colaboración entre Academias de Ciencias y misiones, lo cual equivale a reconocer, siquiera implícitamente, la relación entre fe y cultura, además del valor civilizador y dialogal de las religiones, en especial la cristiana.

Polémicas doctrinales —que arrancaban de la etapa Patrística y continuaban con los fundadores de la Reforma— sobre la posible predestinación de individuos y pueblos a la salvación o a la condenación eternas, y la consiguiente conveniencia de intentar convertir a los no cristianos (ya lo fueran por desconocimiento o por incomprensión del Cristianismo, o por preferencia consciente de otra religión) las duras luchas del Protestantismo por la supervivencia —piénsese en el movimiento de la Contrarreforma, con todas sus implicaciones, y en la Guerra de los Treinta Años—, las propias fluctuaciones en sus teologías fundacionales, hicieron que el espíritu misionero de éste se desarrollase plenamente sólo más tarde.[135] Por todo esto, en vida de Leibniz fueron las misiones católicas las que acometieron la labor evangelizadora en otras tierras y participaron en la controversia de los ritos.

El preámbulo había sido el trabajo del joven jesuita Roberto de Nóbili en la India, al adoptar los usos propios de un brahmán consagrado a la vida ascética o *sannyasín*[136], con el fin de atraer a los brahmanes hacia la nueva fe a través de sus propias costumbres y no mediante ceremonias o formas de predicar ajenas por completo a sus tradiciones y concepciones sobre lo sagrado, formas éstas que habían sido ya objeto de rechazo. Lo mismo había hecho en China el jesuita Matteo Ricci, llegado a Macao en 1582 como superior de la misión.

Ricci, al igual que Nóbili en la India, detectó con rapidez la alta cultura y la elevada moral de los mandarines chinos y comprendió, primero, que sería imprescindible conocer no sólo su lengua sino su cultura para obtener algún resultado en la evangelización; segundo, que la adaptación y la diplomacia lograrían vencer las reticencias de muchos, a causa de la lógica pregunta: «¿Qué poder temporal se esconde tras la nueva religión y qué pretende exactamente?», cuestión que dilataría más de lo supuesto por los jesuitas la aprobación de la libre predicación del Cristianismo por parte del Tribunal de los Ritos chino. Para lograrla, sería necesario ante todo promover el interés de los mandarines —y del Emperador— hacia la nueva religión, según el principio jesuita de comenzar por ganar la cabeza para ganar el resto del cuerpo. Debe reiterarse la tradicional xenofobia china, asentada en antiguas ideas, a la cual ya se ha hecho referencia. El jesuita P. Morejón refiere en su crónica:

> «*Es tan rigurosa la ley que tienen en no admitir* estrangeros en el Reyno, que se tiene por cosa rara, y casi milagrosa, haber podido entrar los Padres, y rompido este encantamiento de la China, *qual en ninguna otra región del mundo se ha hallado*».

Y más adelante:

> «...los más de los letrados, aunque Gentiles, se mostraban amigos, porque los Padres procuraron en todas las cosas acomodarse a su modo de proceder en el vestido, lengua, costumbres y cerimonias, hacerse chinos, y perder el nombre de extrangeros, que tan odiado es entre ellos y lleno *de sospecha*[137]».

El Budismo y el Taoísmo se habían mezclado ya en muchos aspectos con el Confucianismo, según se ha señalado. Pero ello no impedía reconocer la existencia de tres direcciones distintas, las llamadas «tres sectas». Para los jesuitas resultó más factible iniciar su estrategia de aproximación por el Confucianismo o «secta de los letrados», menos cargado de supersticiones y menos contaminado por el politeísmo que el Budismo y el Taoísmo[138], posición en la que se evidencia el escaso conocimiento que aun tenían del sentido profundo de estas últimas.

Ricci observó que la religiosidad confuciana había recibido en su evolución influencias materialistas, sobre todo de Zhu-hsi, cuyo racionalismo había servido de base teórica al espíritu escéptico predominante en muchos mandarines. La doctrina neoconfuciana sobre el *Li*, que le otorga una dimensión ontológica absoluta a lo que originariamente significó el principio subyacente en toda cosa, permitió su identificación con Dios como Ser Supremo y absoluto por parte de los jesuitas. A esta categoría se sumaron el *Tai-kie* o Creador de las cosas, el *Tien-chu* o Señor del Cielo—nombre empleado por los misioneros para designar a Dios—, el *Tien* o Cielo y el *Xangti* («Señor de lo Alto»). La identidad o diferencia entre estos términos para nombrar a Dios, además de los ritos destinados a honrar a Confucio, a los antepasados y a los espíritus en general, sería el núcleo teórico de la controversia, hasta hablarse a veces en nuestros días de una «teología china».[139]

La polémica sobre las interpretaciones de las religiones en China y en otras tierras estaba vinculada a una antigua cuestión: la indagación sobre la *prisca sapientia* y/o *prisca theologia*, es decir, la sabiduría primigenia de los pueblos antiguos (caldeos, egipcios, pitagóricos, brahmanes), proveniente de la Revelación —aunque adaptada y a veces deformada por cada pueblo— cultivada por sacerdotes y por hierofantes, cuyo paradigma era Hermes Trimegisto, identificado también con Cam, hijo de Noé, Pitágoras y otros, que entre los estudiosos cristianos de la Cábala judía había tenido una gran importancia. Desde esta óptica, en ella se mezclaban ciencia, filosofía y conocimiento de lo oculto, de lo sagrado y lo divino. Entre los Judíos, tal sabiduría adquiría una dimensión excepcional al haber sido entregada por Dios, en su forma superior, a Moisés en el Sinaí. Entre los pueblos paganos, la posesión de dicha *prisca sapientia* preparaba el terreno para la recepción del Cristianismo, su forma más elevada, según había concebido la tradición europea, que también la asoció con el ocultismo o hermetismo.[140]

Ricci había procurado deslumbrar a los sabios confucianos con las doctrinas científicas y los adelantos técnicos de Occidente —idea de S. Francisco Javier[141]—, lo cual lo hizo ganar un terreno

apreciable en la estima del Emperador y de muchos Letrados. Este fue el camino seguido por la mayor parte de los jesuitas, que poseían además una notable preparación científica, como Adam Schall, F. Verbiest, Ph. Couplet, P. Intorcetta, M. Martinius o Martini, A. Verjus, J. Bouvet, J. Grueber, A. de Andrade y otros.

Quienes como A. Kircher no estuvieron en China se dedicaron a difundir y a valorar críticamente todo lo estudiado en el terreno por los misioneros acerca del país, sus costumbres, geografía, cultura, religiones, lengua, etc. China se sentía orgullosa de considerarse a sí misma un país con historia, y Martini dio a conocer dicha historia en Europa con su *Sinicae historiae*, publicada en München en 1658, donde se incluían los hexagramas del *I-Ching*. Ricci y sus compañeros procuraron atraerse la estima de los mandarines con el fin de llegar a Pekín y al Emperador.

La obra *Diálogo entre un gentil y un Padre de Europa*, escrita por los misioneros para servir como catecismo, trabajaba con extrema sutileza la concordancia entre muchos principios del Confucianismo y del Cristianismo. En la corte pequinesa, Ricci realizó numerosos trabajos científicos para el Emperador, entre los cuales se destacó la traducción al chino del calendario gregoriano, que serviría de base a los jesuitas Sabbatino de Ursis, A. Schall y F. Verbiest para llevar a cabo la reforma del calendario chino.

La obra de Ricci *Verdadera doctrina de Dios* (*T'ien tchouche-i*), perfeccionada a lo largo de los años, llegó a ser muy estimada por los propios sabios chinos. La postura acomodaticia con respecto a los ritos chinos no sólo obedecía a un fin estratégico, sino que partía, en primer término, de la antigua doctrina de los primeros Padres de la Iglesia, por ejemplo, Justino, sobre las «semillas del Verbo» presentes en otras religiones, expresada en su *Diálogo con el judío Trifón*[142], punto de vista que en la Edad Media había tenido continuadores, si bien no tan numerosos.[143] Su antecedente bíblico eran las discusiones del Apóstol Pablo con estoicos y epicúreos en la Sinagoga de Atenas. En segundo lugar, provenía de una verdadera convicción acerca de las posibilidades de concordancia entre las religiones —a partir de la ya mencionada idea de una *prisca sapientia*—, y de un profundo estudio, dentro de sus posibilidades, de las características de China y de sus pobladores, del cual salió, entre otras, la obra publicada en 1615 en Roma por su colaborador Nicolás Trigault: *De Christiana expeditione apud Sinas*, traducida rápidamente a varias lenguas.[144]

Los misioneros adoptaron además, como se ha dicho, el traje propio de los mandarines, con barba y gorro de seda. Todo esto trajo al fin la aprobación, en 1692, de la predicación oficial del Cristianismo por parte de la Comisión de Ritos, impulsada por el emperador Khang-hi, quien se sentía inclinado a favorecer a la nueva religión no sólo por no encontrar en sus principios nada radicalmente contrario a la tradición china ni peligroso para el imperio, sino también por sentirse obligado hacia los sabios jesuitas, según refieren los P. Le Gobien[145] y J. Bouvet[146], entre otros. Al morir Ricci, el 11 de mayo de 1610, el Emperador, sinceramente condolido, le hizo rendir honores especiales.

El sucesor de Ricci, Niccola Longobardi, comenzó a experimentar serias dudas sobre el método acomodacionista, no por su eficacia, sino por su pureza doctrinal. Envió entonces a Roma a Nicolás Trigault, con el fin de consultar sus preocupaciones y publicar la obra de Ricci.

Trigault consiguió la aprobación de algunas condiciones excepcionales para las celebraciones litúrgicas en China. Longobardi por su parte, convencido de que el pensamiento chino ocultaba —y no muy profundamente— el materialismo y el escepticismo, si no el ateísmo, escribió el tratado que, en 1715, sería enviado a Leibniz por Nicolás de Rémond: *Traité sur quelques points de la religion de la Chine*[147], impreso en París en 1701. La obra fue criticada y censurada[148], pero la polémica continuó, y otras órdenes se sumaron a ella.

En 1631 llegaron a China los dominicos y poco después los franciscanos, que entraron en contradicciones con los jesuitas a causa del método acomodacionista.[149] Su actitud intransigente frente a las tradiciones chinas, en particular con respecto a los nombres de Dios y a los ritos destinados a honrar a Confucio y a los antepasados les granjearon muy pronto el recelo y la animadversión de Letrados y Mandarines, y al fin, del Emperador.[150] La ejecución de un dominico (Francisco Fernández Capillas, en 1642)[151], exacerbó los ánimos: mientras los compañeros de orden de éste y los francisca-

nos pensaban en la gloria del martirio, los jesuitas veían consternados cómo su paciente obra peligraba y no dejaban de mostrarse agresivos. Por su parte, el Emperador veía confirmadas las prevenciones de la Comisión de Ritos contra la libre predicación de la nueva religión, en los actuales enfrentamientos entre las órdenes y en el desafío a su propio poder que la postura de franciscanos y dominicos representaba.

Un ejemplar sobreviviente de la obra de Longobardi, destruida casi completamente tras su reprobación, fue a dar a manos del franciscano Antonio Caballero de Santa María, enconado adversario de la postura acomodacionista. A partir de ella escribió el segundo de los tratados analizados por Leibniz, publicado en francés como *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine* (Paris, 1700). La obra del dominico Fernández Navarrete[152] contribuyó aun más, si cabe, a encender los ánimos en Europa, mientras los jesuitas trabajaban por obtener del Emperador la libertad de predicación. Sus dos volúmenes sobre los ritos, aparecidos en 1676 y 1679, fueron una poderosa arma en manos de los enemigos de los jesuitas en Europa, en primer lugar de los jansenistas.

La intervención de A. Arnauld, quien utilizaba la posición jesuítica frente a los ritos como una nueva «prueba» contra la orden, basándose en gran medida en los libros de Navarrete, agravó el conflicto a causa de su impacto personal en los medios intelectuales europeos e hizo [illegible] la toma de decisiones al respecto por parte de Roma. El Papa Clemente XI nombró a Charles de Tournon su legado plenipotenciario en Asia. Tournon debía, sobre el terreno, examinar la cuestión de los ritos pero tanto sus prerrogativas como el uso que hizo de ellas acarrearían consecuencias negativas para él mismo y para el trabajo misionero en general.

Ya en 1645 habían sido condenados los ritos chinos por Roma, por lo cual había viajado hasta allí Martino Martini con el fin de defender la posición jesuítica[153], con éxito en este caso, pues en 1656 se había dictado una decisión favorable que, sin embargo, al no anular la anterior, dejaba abierta la puerta para nuevos conflictos, como en efecto sucedió.

En 1661, J. Grueber, S.J., asistente del P. A. Schall en cuestiones matemáticas, fue enviado también a Roma para explicar una vez más la postura jesuítica, sobre todo el empleo de las ciencias para transmitir la fe. La polémica, agudizada a fines del siglo XVII, pese a la aprobación de la libre predicación del Cristianismo por el Emperador Khang-hi, indujo al Papa, a la vez que enviaba a China a Tournon, a remitir el asunto a la Inquisición, una vez reunidos los documentos que expresaban los puntos de vista de los jesuitas y de sus adversarios.

Charles Maigrot, Vicario apostólico de Fu-kien, no contento con prohibir en su distrito los ritos chinos tradicionales, había elevado en 1697 el caso a Roma. En este caso, la decisión de 1704, desfavorable para los jesuitas, no sólo estuvo influida por la postura de Maigrot, sino que éste respondió personalmente a los jesuitas por orden del Papa. Entre otros aspectos, se criticaban con dureza las declaraciones del Emperador chino sobre el carácter civil de los ritos, las cuales habían sido solicitadas a Khang-hi por los jesuitas para defender su causa.

Los misioneros jesuitas de China replicaron con una nueva argumentación del carácter civil de los ritos y de su importancia en la vida social china, junto con los testimonios de numerosos mandarines conversos y no conversos y la defensa de los términos *T'ien* y *Xang-ti* como nombres lícitos para referirse a Dios.

A fines de 1704 se tomó en Roma una nueva decisión cuya aplicación se encomendó a Tournon. Se prohibió emplear los nombres de *T'ien* y *Xang-ti* por considerarse que apelaban al cielo material. También se prohibieron todos los homenajes tributados a Confucio, no sólo los solemnes sino aquellos que, como maestro, le rendían los letrados al recibir su grado, así como las honras a los antepasados. Tournon precipitó con su conducta inmoderada la crisis que tal decisión permitía avizorar, e hizo que fuese más profunda. Philippo Grimaldi[154], superior de los jesuitas entonces, envió una carta a Tournon, a petición de éste, sobre la situación y el modo de presentar las resoluciones de Roma.

Tournon decidió tratar la cuestión directamente con el Emperador, lo cual fue nefasto. En diciembre de 1705 fue recibido por Khang-hi y tanto en los días precedentes como en los siguientes se

insistió en que Tournon explicase su misión y la decisión de Roma sobre los ritos, lo cual éste eludió. Por fin, comenzó a divulgar de forma inconsiderada su posición sobre los ritos. Se sucedieron los conflictos tanto entre los chinos conversos y el Legado papal como entre éste —y sobre todo, sus colaboradores— y los jesuitas. Todo llegó a los oídos del Emperador, quien aseguró a Tournon, en audiencia del 29 de junio de 1706[155], que no permitiría que los conversos de su país se apartasen de sus tradiciones y reglas con respecto a Confucio.

La llegada de Maigrot y su intransigencia contribuyeron a empeorar la situación. El Emperador y los mandarines se sintieron ofendidos, tanto por las posiciones dogmáticas de Maigrot, como por su desconsiderada ignorancia de usos esenciales en la tradición china. El Emperador mandó a informar al Papa que se castigaría a los europeos que pretendiesen alterar los usos tradicionales chinos, y comisionó a Joachim Bouvet como su emisario. Tournon intentó inmiscuirse y llegó a protestar ante el propio Khang-hi quien, muy ofendido, prohibió en lo adelante la entrada a China de misioneros católicos, si no eran aprobados por los mandarines, y declaró a Tournon persona poco grata y creadora de conflictos. Al fin, le ordenó volver a Cantón.

Los enemigos del Cristianismo en la corte china se sintieron satisfechos al poder afirmar que la conducta de Tournon corroboraba sus predicciones sobre la futura evolución de la nueva religión y los desórdenes que provocaría. El Emperador expulsó de China a Maigrot en 1706 y a los colaboradores de Tournon. Al fin, en diciembre del mismo año, decretó que, para predicar, los misioneros deberían poseer un *piao*, un permiso estatal, sin el cual no podrían ni aun permanecer en China. Ya en Nanking, a principios de 1707, Tournon hizo público un documento con algunas de las disposiciones del decreto de Roma y la severa amenaza de excomunión para quienes no lo cumpliesen. El Emperador lo hizo detener, conducir a Cantón y luego a Macao, y entregar a los portugueses. El rey de Portugal lo mantuvo como prisionero con las medidas más severas contra él y sus colaboradores. En la Iglesia se desató también una violenta reacción contra Tournon, quien decretó excomunión contra sus opositores. El Papa lo nombró Cardenal en 1707 pero Tournon no recibió el nombramiento hasta 1709. Prisionero de los portugueses, murió en junio de 1710.

La crisis en la misión china se había desencadenado. Numerosos chinos conversos abjuraron del Cristianismo por temor a las represalias y por apego a su tradición. Los jesuitas intentaron apelar nuevamente las decisiones de Roma, o al menos postergar la ejecución del nuevo decreto, pero en resolución de marzo de 1715 se desestimaron sus razones y se tomaron severas medidas con respecto al cumplimiento de las disposiciones de Roma por parte de los misioneros en China. Esto perjudicó aun más el trabajo de las misiones.

Pese a su reacción, justificada por la actitud de Tournon, Khang-hi actuó de forma moderada en relación con las misiones cristianas[156]. A su muerte en 1722, las hostilidades contra los misioneros aumentaron. Sin embargo, Roma ratificó la condenación de los ritos en 1735, bajo Clemente XII, y en 1742, bajo Benedicto XIV. Los intentos del Legado sucesor de Tournon, Mezzabarba, de atenuar el rigor del decreto romano con ocho permisos sobre las ceremonias y usos contribuyeron poco a solucionar el conflicto. En resumen, la decisión de Roma causó un daño irreparable a la misión china, y a la par, en Europa, el regocijo de los enemigos de los jesuitas.

No se puede dejar de considerar, siquiera brevemente, el llamado *figurismo chino*, en cuyo marco se escribieron los dos tratados que Leibniz analiza en la carta a Rémond —el *Discours*— y cuyos representantes fueron elogiados por Leibniz y en algunos casos se incluyeron entre sus corresponsales.

La posición figurista pretende encontrar en los antiguos libros chinos símbolos alusivos a los principios fundamentales de la fe cristiana, tanto vetero como neotestamentarios, en claro vínculo con la *prisca theologia*, sin que pueda considerarse «inevitable» conclusión de ésta. Más allá del hecho histórico indudable de la predicación nestoriana del Cristianismo bajo la dinastía T'ang (618-907) —confirmado por la famosa estela de Si-ngan-fou o Singanfu[157], a la cual no dejó de hacer alusión o referencia ningún misionero— muchos jesuitas partidarios de la posición acomodacionista con respecto a los ritos buscaron una interpretación de los escritos originales confucianos que explicase sus concordancias con la nueva fe a partir de una prefiguración de sus verdades.

No tiene que asombrar este punto de vista si se recuerda que lo mismo sucedió en los primeros siglos del Cristianismo con la filosofía y la cultura humanística griegas y romanas antiguas, y que las polémicas entre los Padres de la Iglesia giraban en torno a la posibilidad de la aceptación de éstas por los cristianos. Si bien se presentaron actitudes radicales que reclamaban una ruptura total con la tradición, como la de Tertuliano, la mayor parte tendió a delimitar entre los pensadores materialistas, los defensores del politeísmo o de la incredulidad y los que como Platón habían presentido la existencia del verdadero Dios y expuesto una doctrina no sólo asimilable por la doctrina cristiana sino precursora de ella. El libro VIII de la *Ciudad de Dios*, entre otros, es una buena muestra. La universalidad del Cristianismo se consideraba entonces reforzada al conferir un nuevo carácter, simbólico y exclusivamente espiritual, a la noción de «pueblo elegido por Dios» establecida en el Antiguo Testamento.

Pero el problema tenía otra cara: el Cristianismo se había extendido primero entre los judíos, después entre los gentiles, tarea en la que el apóstol Pablo había desempeñado un papel clave. ¿Tenía el no judío recién converso que asumir también la Ley y usos judíos, dado que seguía a Jesús, que en su dimensión humana los había cumplido rigurosamente, o seguía siendo un griego, un romano, un persa, etc? ¿O asumía una tercera variante, es decir, dejar de pertenecer a cualquier pueblo?

La respuesta paulina, expresada sobre todo en la *Carta a los Romanos* y en la *Carta a los Gálatas*, no evitó que todas estas cuestiones reaparecieran con viva crudeza durante la evangelización de China: ¿había que volver *europeos* a los conversos, olvidando, como suele ocurrir, que, en el plano histórico-social, el Cristianismo es una religión de raíz oriental?; ¿cómo continuar siendo chino —fiel a las tradiciones culturales— y obedecer a la vez la nueva fe?

Esta había sido la causa fundamental de las fuertes represiones a las que fueron sometidos en China, primero el Budismo y después las religiones del Libro, aun cuando éstas sólo exigían a sus conversos la observancia de los preceptos de la respectiva fe.

Descubrir otros pueblos poseedores de una filosofía estrechamente ligada a la teología natural tenía por fuerza que replantear el problema en Europa. Los jesuitas seguían en cierto modo el camino trazado por Agustín de Hipona, con quien culminaron los esfuerzos de los Padres griegos, de Orígenes y otros.

A. Kircher, en sus trabajos sobre el origen común de las lenguas y de las culturas —a la luz de las antiguas doctrinas de la *prisca theologia* y la *prisca sapientia*[158]—, mencionaba elementos de continuidad entre las civilizaciones hebrea, egipcia, griega y las «sectas» de China[159], pese a no aceptar el figurismo, toda vez que consideraba las religiones chinas, al igual que otras religiones no cristianas, derivadas del politeísmo egipcio.[160] M. Martini sí lo hizo y consideraba que, poco tiempo después del patriarca Noé, se conoció en China al único Dios verdadero, idea deformada más tarde por las religiones del país[161].

Lo mismo hicieron más tarde Le Gobien[162], Couplet y sus colaboradores[163], Le Comte[164], Bouvet[165] y otros. Más allá de la unidad de la razón humana que, guiada por la ley natural, podría conducir en diversas épocas a los hombres a inferir por sí mismos verdades que sólo confirmaría y completaría la Revelación, consideraron a Confucio un hombre realmente inspirado por Dios, como lo habría sido Platón entre los griegos paganos. El propio Leibniz, conocedor de muchos de estos escritos[166], consigna en el *Discours*, 24-a, que los chinos más antiguos habrían recibido de los patriarcas bíblicos la idea de Creación.

Esto suponía, de resultar cierto, no sólo un contacto cultural temprano y significativo, sino una fuerte influencia judía en la religión confuciana, y la «idoneidad» de esta última —al igual que había ocurrido con el Judaísmo— para asimilar el Cristianismo mucho mejor que un pueblo «realmente» pagano, dado que portaría las «semillas del Verbo» en su más alta forma. En cierto modo, equivalía a convertir a los confucianos en los «judíos» del Extremo Oriente, si cabe la expresión, con la «ventaja» histórica de no tener sentido en su caso la sempiterna y dañina acusación de deicidio. De ahí la importancia que se le concedía al figurismo con todas sus hipótesis.

El figurismo chino, pese a su carácter especulativo, sus exageraciones y sus confusiones entre elementos propios de religiones diversas, contribuyó a fomentar el estudio de las religiones comparadas y ofreció datos y premisas más objetivos para una doctrina más sólida sobre la inculturación de la fe. En nuestros días muchos re-

presentantes del ecumenismo interreligioso han reabierto la polémica en torno a los elementos comunes entre el Cristianismo y otras religiones[167], y los detalles de una coexistencia amistosa, incluso de cooperación, entre ellas, incluyendo un nuevo sentido de la misión cristiana, como servicio al prójimo no necesariamente centrado en la evangelización.

La influencia de estos problemas sobre Leibniz sería decisiva y todo el *Discours* está impregnado de la postura figurista, muy favorecedora de su propia concepción acerca de una *philosophia perennis* —deudora de la *prisca sapientia*— que uniría todas las grandes verdades históricas, tradicionalmente conservadas y enriquecidas, sobre la base de la concordancia entre fe y razón. La historia del pensamiento humano sería de este modo el progresivo acercamiento a verdades universales que, en un momento de dicha historia, la Revelación completaría para hacer posible su pleno esclarecimiento, lo cual a su vez permitirá establecer la deseada *philosophia perennis*.[168] De este modo, la *prisca theologia* deviene también fácilmente el fundamento de cualquier proyecto ecuménico racionalmente fundamentado.

En la controversia de los ritos no sólo se pusieron de manifiesto la contradicción y rivalidades entre las diversas órdenes religiosas sino el poco desarrollo del espíritu de tolerancia en la mayoría de ellas. Los jesuitas, con el método acomodacionista, cometieron exageraciones en muchas de sus apreciaciones sobre la religión china más antigua, y el figurismo es buena prueba de ello, sin olvidar que su apelación a la estrategia de Pablo de Tarso en la Sinagoga de Atenas es totalmente fundada. Sin embargo, se hizo evidente la imposibilidad de trasplantar una religión nueva a una cultura sin adaptarla a ella, con total independencia de las verdades que dicha religión aportase. La fuerza y la coerción empleadas en otros casos por el Cristianismo o por otras religiones para convertir a todo un país o a la mayor parte de sus habitantes tenían poco lugar en los nuevos tiempos, sobre todo en el extremo Oriente, sin hablar de la eficacia o procedencia moral de tales métodos. En la historia de las misiones cristianas, como en la de la filosofía, este episodio dejaría una profunda huella, sin olvidar el rico acervo de datos, análisis y

revalorizaciones críticas sobre China que Europa recibió, ni los trabajos comparatísticos en todos los planos que la polémica contribuyó a generar, reunir y acrecentar.

El *Discurso sobre la teología natural de los chinos* en el contexto del pensamiento de Leibniz

Malebranche y Leibniz

No fue Leibniz el único de los grandes filósofos europeos de la época que se ocupó del pensamiento chino, sus relaciones con el occidental y sus diferencias con respecto a éste, tanto en el plano religioso como en el reflexivo y cosmovisivo general y la consiguiente valoración de su lugar en la cultura humana. Nicolás Malebranche había escrito, en 1707, su *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, con un propósito fundamentalmente apologético[169], lo que suscitó fuertes críticas de los jesuitas. No podemos compartir la acusación de oportunismo lanzada sobre ellos, si bien pecaron de exageraciones en su valoración, a veces apasionada, de las similitudes entre el Cristianismo y el confucianismo. La posición contraria fue la de quienes, como Malebranche, compararon las doctrinas chinas con las espinocistas, opinión que Leibniz pondera (*Discours*, 13) para defender a las antiguas doctrinas chinas de la acusación de materialismo, conveniente en todo caso a las modernas. La amistad con el Obispo de Rosalie —partidario de la inculturación de la fe en China a partir de la enseñanza de las ciencias, pero persuadido de que la idea de los chinos sobre Dios era errónea— fue el vehículo para que el interés de Malebranche sobre el tema se plasmase en una obra.

El posible paralelo entre el *Entretien* y el *Discours* ocuparía más espacio que el disponible en este caso. Baste con señalar que, más allá de la obvia pertenencia de ambas obras a la bibliografía generada en su época por la controversia de los ritos, primera forma coherente del diálogo entre el pensamiento europeo y el extremo-oriental, en ambas se persigue esclarecer dos cuestiones: la primera, si resulta imprescindible la Revelación para recibir la verdadera

fe, tema que el Socinianismo, con su idea de una religión racional, había puesto una vez más sobre el tapete en Europa, en buena medida a través de filósofos como el inglés Toland, muy influido por dicha corriente; la segunda, si existe continuidad o nexo posible entre la filosofía cristiana y la pagana, tema muy debatido desde los inicios del Cristianismo, según quedó esbozado en el epígrafe precedente.

Si Malebranche se propuso un fin apologético con respecto al Cristianismo, cuya ortodoxia —católica en este caso— quiso defender contra la postura de los jesuitas, Leibniz intentó mostrar una vez más la unidad del pensamiento humano y la concordancia entre fe y razón como supuestos básicos de su propia concepción y de la filosofía en general. Pensar en un propósito apologético en el caso de Leibniz es posible sólo de forma relativa, en el contexto de un interés de mayor alcance.[170] Pero el *Discours* y su insistencia en la concordancia entre la religión china y la ley natural, que el Cristianismo completa, obliga al menos a pensar en un problema: la extensión del librepensamiento en la época de Leibniz, no sólo entre los filósofos de tendencia deísta o seguidores del espinocismo, sino entre los libertinos y su afán de desembarazarse de toda presión religiosa, proceso que Leibniz veía con gran preocupación. Cualquier argumento proveniente de otras culturas, capaces de generar una moral natural sin religión, o al menos sin la cristiana, podía resultarles útil para demostrar la mejor concordancia de sus concepciones con la razón y las necesidades humanas. Lo había sido ya la revalorización de la cultura greco-romana, hecho que puso de relieve aun más, si cabe, la polémica entablada entre los jesuitas y el Abate Renaudot, dos años después de la muerte de Leibniz[171], a propósito de la edición, hecha por éste último, de la obra de Ahbar As-Sin Wa L-Hind *Relation de la Chine et de l'Inde*, ya mencionada, precisamente a causa del provecho que los libertinos pretendían sacar de la obra en apoyo de sus ideas. Leibniz sabía muy bien que la apologética tradicional —con sus afirmaciones absolutas y su total detracción del interlocutor devenido contrincante— solía traer como consecuencia precisamente lo opuesto a sus fines. Para evitarlo, la defensa de un punto de vista o la refutación de otro debían realizarse a partir de la incorporación de sus aspectos aprovechables —algo casi siempre posible— a la propia perspectiva, lo cual había intentado con éxito en su momento el tomismo, entre otras posiciones. Por ende, defender el Cristianismo para Leibniz no debía consistir en anatematizar otras religiones, algo ajeno a su enfoque en todo sentido, sino en mostrar por una parte, la superioridad de éste, y por otra, la coincidencia entre los principios fundamentales de todas las religiones, una de sus ideas favoritas, reiteradamente plasmada en sus escritos. También su técnica argumentativa y su idea sobre la razón como «juez de las controversias»[172] estaba enraizada en buena medida en dichas cuestiones.

Tras estas discusiones hay aun otro problema: la polémica en torno al escepticismo, o contra éste, desencadenada con nueva fuerza en la modernidad[173], en buena medida a partir de la contienda entre Reforma y Contrarreforma. Pues la necesidad de la autoridad eclesiástica para la correcta comprensión de las *Sagradas Escrituras* o la posibilidad de su libre interpretación por los creyentes habían sido justificadas por Roma también a la luz de argumentos escépticos. Luther había calificado como *meretriz* a la razón abandonada a sí misma y por tanto a intereses puramente mundanos. Ello no suponía, como tendenciosa o erróneamente se interpretó a veces, una postura irracionalista sin más, sino un llamado de alerta hacia el uso adecuado de la razón, esto es, guiada por el Espíritu, sobre todo en lo referente a la libre interpretación de las *Sagradas Escrituras* y a la organización del pensamiento y de la vida religiosos en consonancia con ellas. Montaigne, Gassendi, Charron habían dejado una profunda huella en el pensamiento moderno con su revalorización del pirronismo. La duda cartesiana les era deudora, y también lo eran quienes, como Spinoza o Leibniz, comprendieron desde distintas perspectivas la necesidad de buscar nuevos fundamentos para la comprensión y justificación del mundo y de la conducta humana. Pues el carácter contextual y circunstancial de la verdad preconizado por el pirronismo[174] convertía el proyecto leibniziano —y todo proyecto basado en la metafísica— cuando menos en relativo, vale decir endeble para los marcos epocales, carente de argumentos definitivos sobre su validez. El Confucianismo —más tarde ocurriría igual con las restantes religiones existentes

en China— podía ser interpretado de modos muy diversos por los bandos en pugna.

La obra de Malebranche suscitó una fuerte reacción contraria entre los jesuitas, cuyas excelentes relaciones con Leibniz son bien conocidas y cuya posición Leibniz defiende en el *Discours*, porque hacerlo supone defender, no sólo la tolerancia, sino la unidad del pensamiento humano a través del ejemplo de China. En todos estos sentidos, A. Robinet ha señalado la influencia que la obra de Malebranche ejerció sobre Leibniz.[175]

El filósofo chino que presenta Malebranche concuerda con la imagen que aparece en los tratados de Longobardi y de Santa María, y que el primero describe así: «*Le Dieu, que nous vous annonçons est celui-là même dont l'idée est gravée en vous et dans toutes les hommes. Mais faute d'y faire assez d'attention, ils ne la reconnoissent point*».[176] La luz natural no basta entonces para arribar a nociones verdaderas sobre Dios. Es necesaria la Revelación, que en la forma expuesta por el cristiano es la más perfecta, pero aducirá también que la razón y la experiencia la contradicen.

Por otra parte, el pensador chino no perderá ocasión de mostrar su materialismo, digno en muchos casos de figurar entre los iluministas franceses más radicales del siglo XVIII: «*Ce que nous appelons esprit ou ame, n'est selon eux* (les Docteurs chinoises, L.R.L.) *que de la matièire organisée et subtilisée*».[177]

El cristiano se encargará de defender la posición cartesiana en torno a las dos sustancias. No llega a saberse si el filósofo chino queda absolutamente convencido de la superioridad del Cristianismo y de las profundas diferencias que Malebranche subraya entre éste y el pensamiento chino. Sin embargo, el *Entretien* es, en relación con paralelo entre Cristianismo y Confucianismo, mucho más realista que el *Discours*, donde Leibniz identifica al *Li* y al Dios cristiano, lo cual no es posible[178], y a nuestro juicio confirma su peculiarísimo propósito apologético, muy distinto de las formas contemporáneas.

Los puntos de vista de ambos autores son, en resumen, contrapuestos: Malebranche hace hincapié en las diferencias con respecto al pensamiento europeo, centrado por el Cristianismo; Leibniz en las coincidencias, sobre lo cual ya hemos insistido.

Más allá de esta cuestión, cuya importancia no menoscabamos, hay que señalar que el *Discours* no es una obra ocasional, aunque haya surgido de una petición de N. de Rémond. El interés de Leibniz hacia China era bastante antiguo, según ya se ha mostrado, y nada ajeno a sus preocupaciones generales, tanto metafísicas y éticas como políticas y teológicas. Resultaba, además, un caso idóneo para mostrar la efectividad de la razón —a partir de la conocida definición expresada en *Théodicée*[179]— como «juez de las controversias». Pues en la problemática filosófica leibniziana, la unidad entre fe y razón está arraigada en la constitución misma del universo, en la sustancia individual y en la ley contenida en ella, en su comunidad con Dios, única comunidad real que puede existir entre dos sustancias, y en la concomitancia de todos los fenómenos en un mundo programado por Dios según las leyes de la armonía universal.[180]

El mundo de los fenómenos contingentes en su aspecto material, subordinado a las leyes de la mecánica, no es sino la exterioridad, mientras que las entelequias, mónadas en su doctrina madura, constituyen su esencia. Pero las mónadas están sujetas al cambio perpetuo aunque regulado por una ley interna, emanada de Dios, lo cual elimina toda posibilidad de absolutización del cambio y el consiguiente relativismo. Por eso podrá afirmar que los principios de la naturaleza conducen a la Gracia por las vías de la razón, idea que resume muchos elementos de la doctrina leibniziana y que está medularmente presente en el *Discours*, según intentaremos mostrar más adelante.

Spinoza y Leibniz: religión y política

Dos filósofos colosales, más próximos de lo que a veces se supone, indagan sobre China al reflexionar sobre un posible *alter ego* de su propio contexto. En distintos sentidos, abordaron también la importantísima relación entre filosofía, religión y política, y vieron en ella la posibilidad de apertura a una nueva era. Las perspectivas de ambos, si bien muy diferentes, presentan coincidencias extraordinarias. Pues la aguda objetividad de Spinoza en modo alguno pasó inadvertida para Leibniz, aunque no siempre reconociera cuánto debía al pensador holandés.

El *Tratado teológico-político* apareció en 1670, seis años antes de la visita de Leibniz a su autor, entre cuyos motivos destaca sin duda el interés por esta obra, que ya había criticado duramente Jakob Thomasius, maestro de Leibniz y padre de su amigo Christian.[181] Spinoza por añadidura le permitiría el acceso a la inédita *Ética*. Además de la conocida crítica a la *Biblia* —a la hebrea y a su continuación cristiana, crítica que anticipa la labor de la hermenéutica posterior sin olvidar a R. Bulltman— y de una redefinición de la naturaleza y funciones de la religión, el *T.T.P.* contiene una profecía, expresada con dudas, como una posibilidad que no puede excluirse: el restablecimiento de un Estado judío. Dicho Estado se complementaría con una «Nueva elección» del pueblo judío por parte de Dios... quizás.[182]

También se adelantó en sus reclamos de libertad de pensamiento y de expresión —pensando en legítimos derechos del hombre y no sólo en razones pragmáticas— a la *Carta sobre la tolerancia*, de J. Locke, que sería publicada en 1689, la cual, pese a las objeciones que pueden hacerse a los puntos de vista de Locke, continuaba la línea abierta por Grotius, Comenius y Samuel Puffendorf.[183]

No puede hablarse de una imagen definida de los chinos ni de su concepción del mundo en el caso de Spinoza. Sin embargo, las noticias divulgadas en Europa sobre China, sus costumbres y pensamiento no podían dejar de atraer la atención del filósofo de Amsterdam, quien, desde otra perspectiva, parece haber sacado conclusiones muy similares a las de Leibniz, hasta hacer posible suponer un paralelo entre chinos y judíos esbozado por Spinoza, el cual exigiría un contexto más amplio. Muy conocida resultaba la tesis de Kircher según la cual la lengua china —de los mandarines— provenía de la egipcia faraónica, lo cual, de ser cierto, habría vinculado muy estrechamente a judíos y chinos.

Tal vez de ahí proviene la conocida comparación que hace entre el pueblo judío y el chino a partir de signos externos que los singularizan y su significación profunda. Entre los judíos es la circuncisión, la señal del pacto con Dios estampada en la propia carne. Su análogo entre los chinos es la coleta o trenza. Esta comparación no tiene visos de ser casual, por cuanto en ella Spinoza trata dos problemas de significación esencial para el pueblo judío: la marca de la Alianza y la Promesa de un Estado. Al referirse a los factores que han conservado a los judíos como pueblo, y a la posibilidad de reconstruir un Estado judío, Spinoza escribe:

> «De hecho, ya tenemos un excelente ejemplo de ello en los chinos; pues también ellos conservan con toda religiosidad una trenza en la cabeza, con la que se distinguen de todos los demás; y tantos miles de años se han conservado así separados, que superan con mucho a todas las otras naciones en antigüedad».[184]

En ambos casos se asume la condición del propio pueblo como una singularidad que los distingue de todos los restantes, que los torna superiores en algún sentido, hecho cuya veracidad Spinoza se esfuerza en rebatir a lo largo del cap. 3 del *Tratado teológico-político* y que reitera muchas veces. Esta situación fue reforzada por las represalias y medidas discriminatorias contra los judíos europeos. Pero el uso generalizado de la trenza fue impuesto en China mucho más tardíamente que la circuncisión en el caso del pueblo judío, concretamente por los manchúes, que ocuparon Peking en junio de 1644.[185] Sus implicaciones políticas y culturales sin embargo fueron similares en buena medida, y sólo fue definitivamente eliminada con las revoluciones del siglo XX.

La inmensa mayoría de los estudiosos contemporáneos de Spinoza atribuía indistintamente a las costumbres e instituciones chinas un carácter ancestral que dió lugar a conclusiones no siempre exactas. ¿Incurrió también Spinoza en este error? En Amsterdam habían sido publicadas obras fundamentales sobre China como el *Atlantis Sinici*, de M. Martini (1659) o la *China Ilustrata* de A. Kircher (1667), sin contar los trabajos sobre China publicados hasta entonces en otros países. El estudio de las fuentes sobre China que conoció Spinoza podrá arrojar más luz sobre su breve pero importante reflexión.

De la opinión de los chinos sobre sí mismos y su recelo o menosprecio hacia todo lo ajeno, en este caso extranjero, ya se ha hablado. ¿Es China también en este caso el *alter ego*, ahora del pueblo

judío? Los elementos señalados parecen apuntar hacia una respuesta afirmativa, sin alcanzar las dimensiones del problema en el caso de Leibniz. Lo breve y sintético de las reflexiones espinocistas no disminuyen su intensidad. Hay diferencias, sin embargo, que saltan a la vista: los chinos como pueblo no han vivido en la diáspora, no se les ha prohibido entrar a su país, como ocurrió a los judíos bajo Adriano. Se han visto frecuentemente atacados e invadidos, incluso dominados en parte por mongoles y tártaros, pero nunca esparcidos por el mundo y sería bueno preguntarse si no es esa precisamente la causa de que el paralelo no alcance mayor envergadura. Esto, sin abordar el punto más controversial en muchos casos por su índole trascendente: la recepción de la Revelación divina y, ligada a ella, la noción de pueblo elegido.

Spinoza no analiza esta peculiaridad, aunque señala: «No es que hayan tenido siempre un Estado, sino que siempre recuperaron el perdido; y sin duda lo recuperarán otra vez, tan pronto como los tártaros comiencen a debilitarse interiormente».[186]

Implícitamente, sin embargo, Spinoza reconoce unos párrafos antes esa situación que distingue a ambos pueblos: los judíos andan dispersos por el mundo entero sin lograr integrarse plenamente a las sociedades donde habitan, sin Estado y con el odio de todas las naciones sobre sí[187], unidos por el signo de la circuncisión y por dicho odio, trágico factor en el que parece residir a la vez su invencible fuerza, pasaje que evoca inevitablemente la reflexión de Maimónides, según la cual la desaparición de ese odio será una de las señales del comienzo de la Era Mesiánica.

Se podría entonces formular nuevamente una vieja pregunta, aunque resulte imposible responderla en este trabajo: ¿intenta Spinoza a través del caso de China esclarecer mejor ante sus propios ojos la condición del pueblo judío?

Spinoza señala un elemento más, cuya importancia para China no podía desconocer, dadas sus afirmaciones anteriores: el valor y sentido de las ceremonias que presiden el culto religioso y los actos fundamentales de la vida, y la necesidad de conservar la propia historia y de tener fe en ella, tema que da título al cap. V del *T.T.P.* Dichas ceremonias no fueron instituidas sólo para los hebreos, sino sólo: «aquellas, al menos, que se encuentran en el *Antiguo Testamento*».[188]

Spinoza señala además un aspecto de enorme importancia: el carácter *civil* de toda ceremonia, aunque su análisis se concrete en la *Biblia* judía tras enunciar principios de alcance universal:

> «La finalidad de las ceremonias fue pues ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno, y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos, sino totalmente dependientes de otro»[189]

Esto se aplica perfectamente al caso de China, y concuerda además con los rasgos esenciales de la postura acomodacionista de los jesuitas con respecto a ritos y ceremonias, cosa que difícilmente Leibniz habría dejado de tener en cuenta. Las ceremonias, según Spinoza, están caracterizadas por otros rasgos, además del carácter civil: no contribuyen a la felicidad y virtud humanas, aunque se haga creer tal cosa[190], y por lo tanto, puede prescindirse de ellas (y nos preguntamos: ¿no hacía precisamente esto el luterano Leibniz, a quien se le criticó muy a menudo no frecuentar ni el culto religioso ni el sacramento eucarístico, aunque defienda para todos los hombres —en contra de las interpretaciones extremas de la predestinación calvinista— la posibilidad de acceder a los sacramentos?[191]). Soslayarlas o abandonarlas temporalmente llega a hacerse necesario cuando se visita un país donde la propia religión esté prohibida, por ejemplo, los cristianos europeos que viven en Japón.[192] No han sido establecidas por el Estado, sino por las religiones, aunque los Estados puedan adoptarlas y/o convertirlas en leyes; alcanzan a toda la sociedad, y la parte individual de ellas tiene sentido sólo en ese contexto.

Spinoza sabía, por duras experiencias familiares, y no sólo desde el punto de vista social y cultural, que religión y Estado pueden contraponerse a menudo: sus antecesores se contaban entre los muchos afectados por la expulsión ibérica. ¿Qué hacer cuando esto ocurre? Pues sucede que las afirmaciones de las diferentes religiones —sean cuales sean— sobre la primacía de la fe frente a cualquier otro interés suelen quebrantarse, o al menos *flexibilizarse* en circunstancias apremiantes. El cap. XVI del *T.T.P.* se dirige a este

punto. Si negarse a la idolatría ordenada por Nabucodonosor fue una actitud excepcional de Daniel y tres jóvenes más, mientras que muchos otros la aceptaron, no se quedan atrás los gobernantes cristianos —alude aquí sobre todo a los calvinistas— que hacen u ordenan hacer concesiones a enemigos declarados del Cristianismo:

> «Quienes gobiernan el Estado cristiano, no dudan, para mayor seguridad, en formar alianzas con los turcos y los paganos y mandar que sus súbditos, cuando viven entre ellos, no actúen, en ningún asunto divino ni humano, con más libertad que la expresada en esa alianza o la permitida en ese Estado. Basta ver el contrato de los holandeses *con los japoneses*».[193]

Bajo la velada ironía de Spinoza —«¿y son éstos quienes han condenado, desterrado y relegado a los judíos tradicionalmente bajo los pretextos de poseer la fe más alta y noble y de ser los otros deicidas y empedernidos pecadores?», parece decir— hay algo más: la prueba de que la religión, al menos la institucional, es un instrumento político, adaptable a los fines políticos y destinado sólo a procurar ventajas terrenales.

Leibniz critica esta idea a partir de sus fundamentos metafísicos sin mencionar directamente a Spinoza en el *Discours*, 35 (no se olviden las reiteradas ocasiones en que cita su nombre al compararlo con los «modernos ateos» chinos). Pero, ¿qué hay si no tras el interés por convertir a China, del cual Leibniz espera sacar provecho para el Protestantismo?

Unir las religiones además significaría eliminar uno de los más fuertes puntos generadores de diferencias y enfrentamientos entre grupos y países. Leibniz nunca se expresará con la franqueza, a veces cruda, de Spinoza, pero el reconocimiento de la veracidad de sus aseveraciones —de larga tradición eñ Europa desde el Renacimiento— se muestra constantemente en sus afanes de conciliar no sólo doctrinas sino actitudes distintas y aun contrapuestas. Sobre ello escribe:

> «En las consultas sobre los negocios, si los que tienen más poder no tienen el espíritu muy sólido, la autoridad y la elocuencia se imponen de ordinario cuando se coaligan *contra la verdad*».[194]

Dichos principios o características tienen pleno valor en el caso dĕ China y la consiguiente controversia de los ritos. Spinoza dice más:

> «*Si alguien desea enseñar una doctrina a* toda una nación, por no decir a todo el género humano, y ser comprendido en todo por todos, está obligado a confirmar su doctrina por la sola experiencia y a adaptar sus argumentos y las cosas que pretende enseñar a la capacidad de la plebe, *que constituye la mayor parte del género humano*».[195]

Éste es el valor de la Escritura bíblica para Spinoza, que es eminentemente historia cargada de prescripciones y ejemplos morales y de ejemplos sobre el proceder en las ceremonias: «la fe en las historias, cualesquiera que ellas sean, no pertenece a la Ley divina ni hace, por sí misma, felices a los hombres, ni tiene utilidad alguna a no ser en razón de su doctrina, que es el único motivo por el que algunas historias pueden [illegible] que otras».[196] Compárense estas reflexiones con las siguientes leibnizianas: «El uso de la historia consiste principalmente en el placer que proporciona conocer los orígenes, en la justicia que se hace a los hombres que han merecido reconocimiento de los demás hombres, en el establecimiento de la crítica histórica, y sobre todo, de la historia sagrada, que sostiene los fundamentos de la Revelación y (dejando a un lado las genealogías y los derechos de los príncipes y de los poderosos) en las enseñanzas útiles que los ejemplos nos suministran».[197]

La historia puede enseñarnos a vivir mejor, a organizar mejor la sociedad y el Estado. El papel de la religión, dejando aparte el problema de la fe como posible necesidad humana, consiste en inculcar y afirmar la verdadera moral —basada en la metafísica— y los fines políticos de un Estado justo y tolerante.[198]

Como Spinoza, Leibniz está de acuerdo con la separación entre Religión y Estado. Piensa, además, en una Iglesia universal cuya

función consiste en proporcionar las bases ecuménicas para conformar un proyecto político donde no sólo se aspira al progreso nacional, al bien común de los ciudadanos del país, sino, en primera instancia, de la Europa unificada. A la larga, de toda la humanidad.[199] Para ello, la noción de *bien común*, elaborada por los jusnaturalistas[200], resulta fundamental. Y no ha de olvidarse que precisamente entre algunos de sus representantes floreció el ya mencionado *filosemitismo*.

Cabe aquí una pregunta: ¿hubiera puesto un límite, quizás fin, a esa simpatía hacia los judíos la perspectiva —entonces utópica— de un Estado propio? Lo más probable, en el quimérico caso de haber surgido, es que se hubiera visto como una amenaza, al menos potencial para Europa. Baste recordar la conmoción causada, aun más allá de Europa, por Shabbetai Zevi, el falso Mesías, y sus seguidores, ahogada en sangre al cabo, y la gran decepción en la que culminó dicho episodio.[201]

De este modo, a las reflexiones sobre metafísica y sobre el mundo físico, se une la imagen que la religión, la historia y la política elaboran sobre pueblos y comunidades humanas. Todo ello se conjuga en el *Discours*. Si el Judaísmo no es elegido como interlocutor del Cristianismo por las razones alegadas, subyacen sus lecciones —sobre todo gracias a Spinoza, cuyo nombre se menciona reiteradamente en la obra, y a las versiones de la Cábala judía conocidas por Leibniz— en la comprensión de China y del Confucianismo.

El orden universal

La *Confessio naturae contra Atheistas* no sólo marcó la separación del joven Leibniz de las ideas de Gassendi (no se olvide que data de 1668) sino la fundamentación última en Dios de la ciencia de la naturaleza. La posibilidad de hacer esto abría las puertas a otro aspecto del proyecto leibniziano, entonces en formación: sentar las bases de la ética en la constitución de la sustancia individual, que debe contener en sí misma las leyes del universo, reguladoras de su conducta y de sus transformaciones.[202] El nexo entre sustancia individual, Dios y naturaleza debía responder entonces a tres cuestiones: una filosofía natural, verdadera base teórica para las ciencias, una metafísica fundada en la unidad entre fe y razón, una metafísica unida a la moral, partes todas de un orden universal.[203]

No es casual que en el *Discours* aparezcan ideas que Leibniz expresaba simultáneamente en su correspondencia con Clarke, a saber, Dios como *Intelligencia supramundana* (*Discours*, 2) y el espacio como orden de las cosas (*Ibíd.*, 7). Al final de su vida, Leibniz poseía ya ideas definitivas sobre los tres problemas señalados y su interconexión esencial. Leibniz celebra en los pensadores chinos lo que forma parte indispensable de su propia concepción: intentar explicarlo todo por las causas naturales, en especial la perpetuidad del cambio a partir de un orden que Dios ha elegido por ser el mejor posible y que por tanto no se siente dispuesto a modificar. Si esto ocurriese, las causas serían, como señala en la 2ª carta a Clarke, o por vías sobrenaturales —y el milagro es una salida fácil, pero carente de rigor para explicar lo que no se entiende— o por vías naturales, y ello implicaría que Dios es *anima mundi*, y por ende, panteísmo. Pero el panteísmo implica la negación de la autonomía de la sustancia individual, y el espinocismo constituye una buena muestra del determinismo moral que aquél trae aparejado.

Por todo esto, en los párrafos 22 y 23 del *Discours*, Leibniz se cuida de interpretar la máxima *que todo es uno*, de un modo muy similar a como aparece en Nicolás de Cusa, por ejemplo: la ubicuidad de Dios no supone que Él sea la esencia de las cosas aunque esté en ellas *contracto* como máximo absoluto. Si hay error al respecto en los chinos modernos, no podría asentarse éste en el pensamiento más antiguo.

La teoría leibniziana sobre el *conatus*[204] había resuelto en la mecánica lo que la concepción acerca del *yo* o individuo tendría que solucionar en el campo antropológico y moral: la capacidad de acción de la sustancia, sea o no consciente, y su dependencia de Dios, quien le comunica esta fuerza, vinculada al lugar que le corresponde en el orden universal. Este es uno de los principios fundamentales del pensamiento chino, según ya se ha examinado: la mutación como forma de ser de las cosas y de la vida humana, regida

por el mandato o ley del Cielo, principio en el que se apoya también el *I-Ching* o *Libro de las mutaciones*.

Por ello, defender la legitimidad —con respecto al Cristianismo— de las doctrinas chinas exige comenzar por las nociones elementales sobre la naturaleza y el lugar que Dios ocupa en relación con ella, con respecto a la materia y al alma en particular y con respecto al orden del universo en general.

Leibniz sigue en esto una estrategia que va más allá de comparar la filosofía de los Letrados con la suya propia: los chinos se encuentran en una fase diferente de civilización con respecto a Europa; el nivel es análogo en cuanto a moral y metafísica, salvo lo aportado por la Revelación, y en un nivel inferior en cuanto a ciencias naturales. Por ello aprueba Leibniz la estrategia de los jesuitas para la inculturación de la fe, aplicables por las Academias de Ciencias, pues no sólo sucede —como afirma en la *Confessio naturae*— que el cultivo de las ciencias puede alejar de Dios al principio, pero acerca a Él cuando se hace realmente profundo, sino que las nociones fundamentales con las que trabaja la mecánica obligan a reflexionar sobre los vínculos de Dios con el mundo y por tanto, sobre la comunidad humana en general, noción frecuente entre sabios de su época como R. Boyle.[205]

En la época de Leibniz, cuando la noción moderna sobre la historia estaba aun en gestación, se trataba de equiparar peldaños diferentes en el ascenso del pensamiento hacia dicha *philosophia perennis*[206], idea naturalmente derivada de la *prisca sapientia*, común a Leibniz y a contemporáneos suyos como Kircher ya abordado, y los neoplatónicos de Cambridge y Newton, entre otros.[207] Siendo la *philosophia perennis* una metafísica, una ciencia de las ciencias, nada más lógico que mostrar su veracidad y efectividad a través de las propias ciencias a las cuales se halla estrechamente vinculada: en la naturaleza existe un orden y el espacio y el tiempo son uno de los niveles de dicho orden.

Si esto se acepta, reconocer al autor del mismo y la razón suficiente para que haya instaurado precisamente el orden existente sería una consecuencia irrebatible.[208] Las vías de la naturaleza conducen a la Gracia. No sólo el pensamiento católico planteaba esta idea, sino que, en los inicios de la Reforma, Philipp Melanchthon la había tratado, en especial en el opúsculo *Doctrinae Physicae Elementa*, de 1549, en el cual desarrolla su tesis, según la cual la imagen de Dios en el hombre no ha sido absolutamente oscurecida a causa del pecado[209] ni la naturaleza completamente corrompida. Por lo tanto, naturaleza y Gracia no se oponen, sino que entre ellas existe una correlación indisoluble, pues las leyes de la naturaleza son divinas y el conocimiento de las leyes de la naturaleza conduce al conocimiento de la ley divina.[210]

Aquí está, dentro de la tradición protestante, el fundamento de la idea leibniziana según la cual las vías de la naturaleza conducen a la Gracia[211], la cual permite a Leibniz asimilar mejor muchos aspectos del pensamiento católico, pero también al estudioso comprender que estas ideas no significan en su caso el *criptocatolicismo* que algunos autores han supuesto.

Enseñar ciencias naturales no se limita entonces a mostrar teorías explicativas de fenómenos concretos e ingenios técnicos derivados de muchas de ellas, sino que también supone transmitir nociones sobre la constitución del universo. Todo esto desemboca en el tipo de diálogo que debe sostenerse con la civilización china: la enseñanza de las ciencias constituye el medio fundamental para rectificar las nociones más generales de carácter filosófico y religioso de China. Pues resulta más fácil, en un pueblo con tal grado de desarrollo filosófico, acceder a la verdadera religión por las vías de la naturaleza que lo opuesto.

La evangelización llevada a cabo por otras órdenes transmite verdades, sí, pero sin apelar a la razón sino al sentimiento, método cuya efectividad resulta muy problemática, sobre todo en países donde se ha afianzado durante milenios una tradición religiosa y filosófica diferente, puesto que el pueblo inculto, afincado en supersticiones y formas bastas de fe no la admitiría con facilidad, y menos aun los sabios del país, que exigirían demostraciones rigurosas por cuanto su propia religión está unida a doctrinas sobre ciencias naturales. ¿Cómo evangelizar entonces del modo más adecuado en un país tan avanzado culturalmente? Con diversos matices, ha sido una pregunta crucial de las misiones cristianas a lo lar-

go de su historia. En nuestros días, la conocida «ley del helicóptero» advierte sobre los obstáculos del trabajo misionero, más aun cuando la idea de una *philosophia perennis* ha sido abandonada por la mayoría de las corrientes y confesiones cristianas, junto con los supuestos del racionalismo filosófico.

Pero en todo lo anterior debe verse también otra cara del problema de la *teodicea* que posee, en el caso de Leibniz, una dimensión histórica esencial. Resulta entonces que la diferencia entre Europa y China en los puntos que preocupan a Leibniz es histórica y puede insertarse entre los temas abarcados por la *Théodicée*.[212]

Historia y concepción del mundo

Cuando Leibniz compara las doctrinas chinas antiguas y modernas no se limita a contrastarlas con la suya propia, como es frecuente señalar[213], sino que muestra la correspondencia de éstas con fases ya rebasadas —o no tanto— del pensamiento europeo. La contrastación histórica, en busca de la *philosophia perennis*, forma parte medular del *Discours*. Los errores doctrinales de los chinos sobre la corporalidad de Dios o su condición *intramundana* son los ya vistos en los antiguos filósofos de Grecia y Asia Menor, expresa Leibniz en el párrafo No. 2. Se trata entonces de reflexiones coincidentes, no sólo con las que la cuna del pensamiento de Occidente poseyó antes de Cristo, sino con las variantes de ellas reaparecidas en la Edad Media y en la contemporaneidad, ahora en los *espíritus fuertes* de Europa (*Discours*, 27). Pero el hecho de ser mucho más antigua la filosofía china (*Discours*, 3) no sólo debe bastar para tomar con la mayor cautela sus postulados —más allá del lenguaje y recursos expresivos que le son propios— sino para comprender que arribó mucho antes que Europa a conclusiones fundamentales, a verdades permanentes que sólo debían ser completadas por la Revelación.

Los puntos de comparación histórica de Leibniz en cuanto al pasado y al presente de China y Europa se resumen en tres: los filósofos de la Antigüedad, los Padres de la Iglesia y los Escolásticos (y sus contemporáneos), y los modernos, sobre todo Descartes y Spinoza. Junto a ellos, las analogías con la *Biblia*.

Salvo la cuarta parte, dedicada por completo al sistema de numeración binaria y a los hexagramas de Fo-hi (y aun así se apela a la historia de las matemáticas), son constantes los análisis comparativos que demuestran que China recorre, a su modo peculiar, las etapas recorridas por Europa, cuyos resultados muchas veces están aun en vigor en ella, por lo cual, los prejuicios contra el modo de pensar de los chinos deberían generar entre quienes comprenden sus causas, grandes preocupaciones en cuanto al estado espiritual de Europa y nuevo interés en buscar remedio para una civilización que no ha mejorado moralmente tanto como sería de esperar, dada su posesión de la Revelación cristiana.

La enumeración ordenada de los párrafos del *Discours* donde se apela a la historia de la filosofía occidental o a sus fuentes podrá ilustrar mejor lo expuesto:

PARRAFOS SOBRE ANTIGÜEDAD Y EDAD MEDIA EUROPEA	PARRAFOS SOBRE LA EUROPA MODERNA	PARRAFOS SOBRE LA BIBLIA
2, 3, 4–a, 10	7, 10	10
11, 13, 16–b	13, 18	
21, 23, 24–a, 25–a	21, 23, 27 (ALUSION)	25, 27
31, 33, 34, 35	32, 35	31, 32 (PATRIARCAS)
37, 38, 39, 39–a	39, 39–a	37 (PATRIARCAS)
42	44	
46	48	
55		59
60, 61, 63, 64	61	63
67, 68–a, 69	68, 69	
70	70	

No se trata de alusiones casuales, sino de material histórico dirigido a ilustrar en sus distintos aspectos una idea central: que el actual diálogo es ante todo un diálogo de historias y que debe basarse, como cualquier proyecto de reforma social en Europa, en la unión de lo diverso[214], en la renovación y perfeccionamiento de las tradiciones y no en la revolución que provocaría una lucha abierta

contra las supuestas herejías e idolatrías de los chinos, en el caso de que lo fuesen.

Que Leibniz fue contrario a las revoluciones está más que demostrado[215], y es igual con respecto a cualquier sociedad: «*il n'y a point d'apparence, qu'on puisse détruire cette doctrine sans une grande revolution. Ainsi* il est raisonnable de voir, si on ne pourra pas luy donner un bon sens» (*Discours*, 3. Dutens, IV. Subrayado de L.R.L.). Más allá de las analogías reales, debe cuidarse de no provocar la temida revolución. Que evitarla resultaría muy difícil es otra cuestión; más importante parece la necesidad de evitar todo intento de provocarla, no sólo porque sus consecuencias serían imprevisibles, sino porque la destrucción de una doctrina supone generalmente violencia contra quienes la profesan, aunque sólo sea en el plano del pensamiento.

El intentar atribuir un sentido mejor a las concepciones chinas supone también —pero sólo en segundo lugar— una estrategia, empleada ya por Tomás de Aquino, entre otros: desactivar lo menos conveniente de las doctrinas no concordantes —al menos plenamente— con las verdades fundamentales que se asumen como premisas y conducirlas a una mayor coincidencia con la propia, lo cual, en el caso de China, parece perfectamente posible (se reitera en el párrafo 58). Se hace evidente entonces que para Leibniz los jesuitas no han hecho sino intentar —y realizar en parte, con excelentes resultados, por cierto— lo que él mismo había plasmado en su proyecto para el desarrollo del género humano[216] y en primer lugar de Europa, pues el principal fin es que el nivel de los conocimientos metafísicos y científicos alcanzados se corresponda con el de la moral.

Aquí resalta un elemento de gran interés: China habría comenzado su trayectoria filosófica mucho antes que las civilizaciones que nutrieron a Europa y más tarde se habría estancado, hasta el punto de olvidarse muchas de las antiguas concepciones —al menos en parte, como muestra la aritmética binaria supuestamente contenida en los hexagramas del *I-Ching*— y de olvidarse otras, como muestra el materialismo de muchos mandarines modernos. Europa por el contrario habría ido ascendiendo progresivamente y con la modernidad habría alcanzado la *philosophia perennis*.

Pese a encontrarse «apenas salidos de la barbarie» (*Discours*, 3), los europeos han logrado un sostenido progreso, unas veces más lento y otras menos.[217] Que lo contrario sucediese en China ha de tener por fuerza una explicación racional. Leibniz no ofrece ninguna en el *Discours*, pero si se revisa la correspondencia con los jesuitas, en especial con J. Bouvet, aparecen elementos importantes sobre ese punto. En la carta del 2 de diciembre de 1697, Leibniz se refiere a la necesidad de investigar a fondo los libros históricos de los chinos, su historia cultural y su lengua, junto con todas las de los pueblos vecinos: «*la collation des langues est la chose du monde qui peut donner le plus de lumiéres touchant les origines et migrations des peuples*»[218], y junto a la historia política, habría que conocer la de sus descubrimientos e invenciones.

Como todo el que hubiese estado al tanto de la larga lucha de los jesuitas por obtener del imperio la aprobación de la libre predicación del Cristianismo, Leibniz conocía la fuerte prevención de los chinos contra todo lo extranjero y contra lo novedoso en el campo de las ideas. Indagar en su historia integral permitiría saber hasta qué punto el cerrarse frente al resto del mundo habría sido la causa de la supuesta involución de su teología natural. Este problema, tocante también en alto grado a Europa, impregnó muchas otras preocupaciones leibnizianas y exige nuevas y más profundas investigaciones.

Como Kircher y otros, según se ha examinado antes, Leibniz se refirió a la posibilidad de un origen común de todas las naciones y con éste a una lengua primitiva.[219] De resultar todo ello cierto, habría que replantearse sobre nuevas bases la diferencia entre las civilizaciones, como Vico haría poco después. Por tal motivo, la investigación histórica desempeña un papel tan importante en el proyecto leibniziano, por cuanto trae consigo la mejor comprensión de la naturaleza humana en su desenvolvimiento concreto, es decir, en su unidad y diversidad, al igual que la metafísica revela su esencia. Mayores luces sobre este punto permitirían quizás nuevas reflexiones en torno al paralelo entre Leibniz y Hegel que Y. Belaval y muchos otros estudiosos han señalado.

Por lo pronto, y pese a las diferencias mutuas en cuanto a la concepción sobre lo histórico, Leibniz aceptaba que China era, sin discusión, *un pueblo con historia*, como Europa, y que en el plano de

las ideas, marchaba a un nivel muy cercano al de ésta. La noción hegeliana sobre los pueblos históricos y no históricos es diferente, pero deja bien sentado que todos los pueblos del Oriente se incluyen en la segunda categoría. En todo caso, para Hegel —basta remitirse a la famosa introducción a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*— China nunca sería un verdadero interlocutor de Europa, situado a su nivel, aspecto que al retomar el paralelo con Leibniz habría que resaltar.

La confrontación Europa-China revela entonces la unidad del ser humano, no sólo a través del pensamiento sino de la historia. Leibniz había insistido, además, de acuerdo con su concepción evolutiva del progreso, en la necesidad de resumir la historia del pensamiento para hacerlo avanzar, es decir, de conciliar, como hace en su propia doctrina, antiguos y modernos al «rehabilitar» el pasado. China le ofrece la oportunidad de argumentar la eficacia de su punto de vista —y de la metafísica en general— con una nación tan distante y diferente de Europa.

También en China habría sucedido, como ocurría en la Europa de Leibniz aunque con menos intensidad, que los siglos, junto con el progreso en ciertos campos, habrían traído la pérdida o la deformación de nociones y valores fundamentales para la vida armónica del hombre. El ateísmo de los actuales mandarines, al menos de muchos de ellos, supondría un peligro muy grande para la moral y el orden social que hasta el momento se habían conservado en China, como lo suponían en Europa el ejemplo de Spinoza, a quien se consideraba ateo, y la extensión del escepticismo de los libertinos, entre otros.[220]

No en balde tanto Malebranche como Longobardi, Santa María y otros detractores de la postura acomodacionista jesuitica, aludían a Spinoza o lo nombraban explícitamente para explicar a través de un ejemplo harto conocido los errores atribuidos a los chinos: cualquier noción de la divinidad que haga depender el origen del mundo y de las cosas de una necesidad o del puro azar traería consigo, más tarde o más temprano, el cuestionamiento de la libertad humana, de sus bases, y a la larga de la propia divinidad: el triunfo del escepticismo. Devendría una puerta del ateísmo y traería consigo la destrucción de los fundamentos de una elevada moral. Los

ejemplos personales de Spinoza y Epicuro son las excepciones que confirman la regla.

Leibniz está de acuerdo con los mencionados autores en ese punto y lo hace notar en el conocido pasaje del *N.T.*, IV, XVI, 4, entre otros. Pero a su juicio ello es un acicate más para retomar la antigua doctrina de los chinos, quizás incompleta pero no dañina, de cuya deformación no podría hacerse culpables a los fundadores.

Unase a ello la aceptación del figurismo por su parte y se comprenderá mejor el contraste entre Antigüedad y Modernidad chinas que maneja en el *Discours*, donde resaltan las comparaciones entre los «espíritus fuertes» de Europa y China (párrafos 10 y 27).

No se trata de retornar al pasado sino de recuperarlo para la modernidad, pues en el olvido del mismo se arraigan según Leibniz —y tiene razón, como muchas veces— ansias ilusorias de novedad y originalidad absolutas —bien lo demostró el cartesianismo— que desembocan a la corta o a la larga en la negación de los valores permanentes y en el intento de revolucionar el orden social y humano, con toda la carga negativa que ello supone para Leibniz, a causa de su fuerte aspecto destructivo y de sus dudosas conquistas.

No hay que ver conservadurismo a ultranza en esa postura, si como tal se entiende la defensa a ultranza de un *statu quo*. Según hemos argumentado en otra ocasión[221], se trata de una concepción de la vida individual y social regida por la filosofía, basada a su vez en una teología racional y en correlación dinámica con las ciencias, en la cual todo se conserva. Pues saber que en la naturaleza no existen el vacío ni los saltos, ayuda a comprender que provocarlos en el ámbito humano traería como consecuencia un retraso, dado que la ruptura —y no transformación paulatina— de un orden, por muy inconveniente que éste resulte, acarrea el caos y un número considerable de males para terminar retornando de algún modo al punto de partida, como demostraron las revoluciones inglesas, lo cual ya había señalado Spinoza.[222]

En nuestro tiempo se han referido muchos de los más lúcidos pensadores a dicha cuestión, en un contexto social donde el escepticismo reaparece con denodada fuerza, con función de criba, pero también como amenaza para la continuidad histórica y para los valores: Cornelius Castoriadis ha mostrado la existencia en Occi-

dente de una «civilización del olvido». En esa misma línea, María Zambrano ha abogado incesantemente por la recuperación de la historia, cuya pérdida trae consigo, entre otros males, el mayor de todos: la absolutización de un tipo humano, más bien de un estereotipo social, junto con la negación de los valores permanentes o su disolución en una falsa tolerancia que no encubre sino el nihilismo.

No se trata —como pretendieron muchos racionalistas, y sus continuadores tal vez aun pretenden— de eternizar contenidos específicos de dichos valores, sino de conservarlos a través de la renovación. Una nueva arista del problema se presenta hoy a través de la interculturalidad y uno de los dilemas fundamentales que supone: las tradiciones de países y civilizaciones, y la fusión de estas en ciertas circunstancias, culminante en nuevas formas de valores y modos de proceder. El propósito leibniziano invita a nuevas reflexiones sobre este punto.[223]

Leibniz se expresa con prudencia con respecto a las decisiones de Roma en la controversia de los ritos[224], pero su punto de vista es a todas luces diferente: aproximar sin violentar ni condenar, pues salvo casos extremos es posible hacer converger las doctrinas. Grua se admiraba de lo que consideraba la indulgencia leibniziana al analizar las doctrinas chinas, en contraste con su rigor crítico en otros casos.[225] Es posible que no se trate precisamente de indulgencia. En el *Discours*, como en otras obras —el *N.T.* es un buen ejemplo— se reitera en varias ocasiones que sería necesario disponer de un mayor número de documentos históricos, filosóficos, etc de los chinos, con el fin de sopesar adecuadamente sus doctrinas.

Los términos y expresiones filosóficos chinos

De acuerdo con las referencias disponibles, Leibniz califica el lenguaje filosófico y teológico empleado por los doctores chinos y las expresiones que emplean como «vagos y confusos», de modo tal que no ha de tomárselos al pie de la letra (*Discours*, 34-a). Sin embargo, pese a la apariencia de las palabras, hay en sus doctrinas «razón y armonía». Se trata entonces de otro modo de filosofar, de otra vía quizás mediante la cual se arriba a similares conclusiones. Pero esto sólo se detecta a través del principio valorativo que Leibniz llama «el lugar del otro», que también reitera la multiplicidad de formas del pensamiento discursivo[226]: ¿no resulta comprensible que un pueblo con diferente lengua, objeto de las más diversas especulaciones hasta llegarse a creerla artificial, con diferente pensamiento y diferentes costumbres emplee también diferentes recursos expresivos[227]? Y si valiéndose de ellos puede arribar a conclusiones de carácter universal, ¿no quedan con ello reafirmados principios fundamentales leibnizianos: la unidad de lo diverso, la armonía existente en última instancia entre caminos diferentes?[228]

En todo caso, se disponía de menos elementos de juicio sobre la concepción china del mundo en todos sus aspectos que de las doctrinas griegas y romanas, o de las medievales europeas, incluyendo las judías, y de las islámicas. Si China comienza entonces a ser estudiada con profundidad en Europa y en las propias decisiones del Vaticano sobre los ritos puede constatarse que sus ideas, no siempre bien comprendidas, suscitan las más variadas dudas y las más fluctuantes opiniones, ¿cómo sería posible juzgarlas con todo rigor, consecuencia e inflexibilidad en la presente etapa?, podría ser la pregunta de Leibniz.

No cabe duda de que el haber creído que en los hexagramas del *I-Ching* se encerraba su propio sistema binario aumentó el interés de Leibniz y su disposición favorable, pero no por ello dio a China un tratamiento radicalmente diferente al que recibieron otros temas abordados por él, de los cuales sin embargo poseía la suficiente información como para no quedar con reservas. Las polémicas con los socinianos, por ejemplo, están en este último caso, o las fuertes críticas leibnizianas a las sociedades alquímicas. No se le podrá reprochar que dirija a los místicos —en este caso europeos— una observación similar: «*leurs pensées sont les plus souvent confuses, mais comme ils se servent ordinairement de belles alégories ou images qui touchent, cela peut servir à rendre les vérités plus acceptables, pourvû qu'on donne un bon sens à ses pensées confuses*».[229]

Si los místicos, dentro de una misma civilización, expresan grandes verdades con un lenguaje impreciso, a menudo poético, ¿cómo no aceptarlo en una civilización diferente, para colmo no completamente conocida? El valor del lenguaje poético y de la mentalidad

que lo genera, sus raíces históricas y su importancia para la comprensión de las culturas sería muy pronto uno de los temas centrales de G. Vico, en cuyo desarrollo influiría no poco el conocimiento creciente de la cultura oriental en los círculos intelectuales de Europa y las consiguientes comparaciones.

Al analizar el empleo de los términos filosóficos chinos por parte de Leibniz, aparecen cuestiones que en este contexto sólo es posible —pero necesario— reseñar. Debe partirse del hecho de que Leibniz trata dicho conjunto de términos a partir de los tratados de Longobardi y Santa María, aunque en su trayectoria precedente se había ocupado ya de estos problemas.[230] Pero en el uso de los términos se advierte una pluralidad de significados, en muchos casos interpretaciones personales de Leibniz con la conocida finalidad de mostrar la concordancia entre la doctrina confuciana y su propio sistema, y por tanto con los fundamentos del Cristianismo, exceptuando el haber recibido la Revelación. Posibilidad que tampoco habría de ser descartada, si se acepta la suposición —que Leibniz compartía con muchos misioneros y teólogos— de que los chinos poseían también la *prisca theologia* aportada a ellos por los patriarcas bíblicos.

En Cook-Rosemont se señala justamente que se ha atribuido a Leibniz una familiaridad con los términos chinos que no podía haber tenido, entre otras dificultades expresivas presentes en el *Discours*.[231] Por ello, se referirán a continuación los significados que en dicha obra poseen los términos filosófico-religiosos chinos fundamentales.

Las categorías principales en torno a las cuales se construye la obra son: *Li*, *Ki*, *Tai-kie* y *Xangti*. A ellas se añaden *Tien-Tao*, *Tien-chu*, *Xin* o *Kuei-xin*, y *Tao* y *Chuzay*, que se emplean sólo una vez. Aquí se tratará de las cuatro primeras, aunque el interés del problema exige un tratamiento independiente, por cuanto los significados de los términos se complementan mutuamente, o se subordinan unos a otros. Del número total de veces que son mencionadas, una parte está formada por referencias de las obras analizadas, y otra por opiniones aceptadas o aportadas por Leibniz, incluyendo la posible equivalencia entre categorías (por ejemplo, *Li* y *Tai-kie*, o *Li* y *Xangti*). El número de significados atribuidos a cada término no coincide con el número de menciones directas del mismo. Cada significado comprende su afirmación y su negación, la cual se aclarará cuando sea necesario.

A continuación veremos que en los conceptos chinos, debe diferenciarse entonces, según Leibniz, el carácter absoluto de Dios, inaccesible al hombre (*Deus Absconditus*), expresado en *Li*, y su manifestación en la Creación y/o Revelación (*Deus Demonstratus*), que se expresará mediante las categorías de *Tai-kie* y *Xangti*, nociones éstas presentes en cualquier doctrina cristiana (la distinción es propia de las religiones del Libro en general), aunque en el Protestantismo luterano desempeñaron un papel fundamental, en la polémica sobre las condiciones para la salvación, la religión natural y la labor misionera. Esto permitirá entender los peculiares nexos de *Li*, según Leibniz, con *Ki*, con *Tai-Kie* y con *Xangti*. Todo este esfuerzo leibniziano muestra una vez más su propósito de fundamentar a toda costa su idea de la unidad del pensamiento de todos los pueblos, a través de esta *teología natural*, la cual analiza a través de los principios de las teologías cristianas.

LI		
SIGNIFICADOS	NO. TOTAL DE MENCIONES: 134 POR SIGNIFICADO:	COMO OPINION NO ACEPTADA POR LEIBNIZ
PRIMER PRINCIPIO	11	
RAZON O REGLA	18	
DIOS, DIOS CRISTIANO	30 (1 NEGATIVA) 17	1
CAUSA O PRIMER MOTOR	28	
NATURA NATURANS, SER	20	
ESPIRITU, ALMA FORMA O ENTE SUPREMO	41	
MATERIA, CUERPO, ESPACIO	21 (9 NEGATIVAS)	5
EQUIVALENCIA CON: TAI-KIE XANGTI TIEN-TAO TAO KI	 9 9 1 1 6	
OTROS: a-CONOCE Y ES COGNOSCIBLE b-POSEE VIDA Y ACCION	 7 6	 5 2

KI	
SIGNIFICADOS	NO. TOTAL DE MENCIONES: 22 POR SIGNIFICADO:
MATERIA, AIRE ó ETER, AGUA ó FLUIDO	12
PRODUCCION ó INSTRUMENTO DE LI	9
PRECEDE AL TAI-KIE ó ES IGUAL A ESTE	1 (LONGOBARDI)

TAI-KIE		
SIGNIFICADOS	NO. TOTAL DE MENCIONES: 41 POR SIGNIFICADO:	OBSERVACIONES
IGUAL AL LI	16	
UNION DE LI Y KI	8	
MATERIA	5	
DIOS ó ESPIRITU OBJETO DE CULTO	11	PARA LEIBNIZ SE IDENTIFICAN DIOS Y PRIMER PRINCIPIO
ESENCIA Y CAUSA DEL MUNDO MATERIAL	8	DOS VECES NEGADO POR LEIBNIZ
ALGO QUE PERMANECE	2	
EQUIVALE AL XANGTI U OTRA SUSTANCIA	5 (AL XANGTI) + 1 (AL YUAN-KI) = 6	
PRODUCTOR DE XANGTI U OTRA SUSTANCIAS	2	

XANGTI		
SIGNIFICADOS	NO. TOTAL DE MENCIONES: 63 POR SIGNIFICADO:	OBSERVACIONES
IGUAL AL LI, TAI-KIE, SER SUPREMO O DIOS CRISTIANO	5	
IGUAL AL LI, TAI-KIE, PERO DIOS PARTICULAR O MATERIAL	20	
PROCEDE DEL LI ó DEL TAI-KIE, PERO ES EL CIELO MATERIAL DIVINIZADO	33	6 VECES NEGACION (LEIBNIZ)
PRESERVA EL ORDEN MORAL SIN SER DIOS	11	OPINION DE LONGOBARDI Y STA. MARIA

De las tablas de significados anteriores pueden extraerse algunas conclusiones, válidas sólo en los marcos de la interpretación leibniziana de las doctrinas chinas y sus términos básicos:

- *Li* es el único concepto definido por sí mismo, de acuerdo con su propio sistema, donde el punto de partida ontológico es la mónada, e incluso Dios es la mónada de las mónadas. Los restantes conceptos se definen en función suya.

- *Li* es principio, sustancia, orden y Dios creador.

- *Li* es a la vez el Vacío y la soberana plenitud, carácter contradictorio que expresa la inaprehensibilidad de Dios en cuanto tal.

- *Ki* se define en función del principio fundamental *Li*, como su antítesis, es decir, materia-sustrato. En el párrafo 24-a, Leibniz duda sobre la eternidad de la materia o su procedencia de *Li* al principio de los tiempos, sin llegar a una conclusión definitiva, sino señalando simplemente que entre los teólogos cristianos existe la misma polémica.

- *Li* genera el universo al proyectarse en la materia o *Ki*, de acuerdo con la teoría leibniziana creación-emanación, a la que se refiere Robinet, según la cual la «mónada de las mónadas» emite las mónadas, ya programadas, «por una suerte de fulguración», las cuales conforman los fenómenos al unirse a la materia. Esto se confirmaría en el pasaje de la *Gran Filosofía*, citado por Leibniz en el párrafo 14, según el cual «los espíritus se llaman *Li*», es decir, los espíritus o esencias de las cosas no sólo proceden de *Li* sino que poseen una naturaleza análoga a éste, en correspondencia con la concepción leibniziana de un universo formado por mónadas (unidas a la materia), que proceden a su vez de una mónada.

- *Tai-kie* y *Xangti* son iguales a *Li*. Según el principio leibniziano de la identidad de los indiscernibles, tendrían que poseer algún contenido específico, sin lo cual resultarían múltiples denominaciones para un mismo concepto, y por tanto innecesarios. Ello supondría una grave dificultad expresiva por parte de los chinos.

A esta posibilidad —que podría hacer dudar con fundamento de la capacidad de los chinos para la reflexión rigurosa— puede oponerse el argumento de que se trata en este caso, según palabras del propio Leibniz, de una *teología natural*. Y los teólogos de diversas religiones, sobre todo los místicos (incluyendo los cristianos),

admiten múltiples nombres para Dios, de acuerdo con dos razones: una, la imposibilidad de aprehender a Dios en cuanto tal por parte de la inteligencia humana; dos, la propiedad de la Divinidad a la que corresponde o alude cada nombre. Y no sólo los místicos cristianos alemanes y españoles resultaban bien conocidos para Leibniz, sino las ideas de la Cábala, que siguen el mismo principio. De modo que será necesario, para Leibniz, suponer que la identidad entre *Li*, *Tai-kie* y *Xangti* es una *identidad en la diferencia*. De acuerdo con lo anterior, pueden definirse los términos siguientes en función de *Li*.[232]

- *Tai-kie* «no es otra cosa que el *Li* trabajando sobre el *Ki*» (párrafo 25), es decir, Dios en su faceta creadora, al conformar el universo: «Así, el *Li* y el *Tai-kie* no serían cosas diversas, sino una misma cosa considerada bajo diferentes predicados» (párrafo 25). Más adelante (párrafo 26) citará en su ayuda los argumentos de Longobardi, en cuanto a que el «*Li* denota un Ser absoluto y que el *Tai-kie* denota un Ser respectivo a las cosas, de las cuales él es la raíz y el fundamento». Con esto se salva la dificultad arriba expresada al emplear efectivamente el principio de la identidad en la diferencia.

- *Xangti* presenta dos definiciones:

- «*Xangti* sería el hijo del *Tai-kie*», según una referencia de Longobardi (párrafo 26). Esto supondría una contradicción de tomarse *ad pedem litterae*, pues «si es hijo del *Tai-kie*, no es uno mismo con él» (p. 26).

- por *Xangti* «se podría entender el Señor del Cielo y de la Tierra, y en una palabra, nuestro Dios» (p. 28). Es decir, Dios como cúspide del orden natural, y a la vez regulador del mismo. Es el modo más accesible de asumir la divinidad, lo cual muestran las «pruebas cosmológicas» de la existencia de Dios desarrolladas por los escolásticos.

En relación con la segunda, se agrega que «el Señor o Dios *Xangti* está en cada cosa» y es «alma de todas las cosas creadas» (párrafo 30), idea que se corresponde con la chispa divina (*göttlicher funken*) presente en todas los seres de la Creación, expresada también con los términos de «imágenes y vestigios», por los místicos alemanes y

por S. Buenaventura respectivamente. La conclusión, que Leibniz resume en el párrafo 31, es la siguiente:

> «Los antiguos sabios de la China, creyendo que el pueblo tiene necesidad en el culto, de objetos que impresionen su imaginación, no han querido proponer al público la adoración de *Li* o de *Tai-kie*, sino de *Xangti* o el Espíritu del Cielo, entendiendo bajo este nombre el *Li* o el *Tai-kie* mismo, que en él muestra principalmente su poder».

A continuación, Leibniz cita en su ayuda la expresión judía, heredada por el Cristianismo, que se refiere en ocasiones a Dios como «el Cielo». Por ello, se equivocan los misioneros que quieren interpretar como un dios particular y/o material al «Señor del Cielo» *Xangti*, al olvidar que la fe popular, en los países cristianos, invoca también al Cielo entendiendo por éste a Dios (párrafo 33). Y en el propio p. 31, concluye: «Por mi parte encuentro todo ello excelente y conforme a la Teología natural», conclusión que continúa argumentando en los párrafos siguientes.

De lo anterior se desprende que, según intenta demostrar Leibniz, el *Li* se refiere a Dios en sí mismo, el *Tai-kie* a Su obra creadora, y el *Xangti*, a Su presencia en la Creación. Todo ello permite a Leibniz establecer la deseada correspondencia entre la concepción confuciana, tal y como la conoció de los misioneros, los fundamentos del Cristianismo —salvo la Revelación—, y por tanto, la *prisca theologia*, y su propio sistema filosófico. En resumen, se trata de una *teología natural*, tal y como la Europa cristiana de su época la entendía, y como él mismo la denomina en el *Discours*. Y para ello, no duda en apelar a la especulación en cuanto a la interpretación de los términos y expresiones, sin apelar a fuentes, conocidas en su época, que podrían haberle mostrado tanto las diferencias entre el Confucianismo y el Neoconfucianismo, como lo aventurado de muchas de sus interpretaciones.

Es necesario al menos recordar aquí que Leibniz pensaba en la lengua china como algo cercano a una expresión ideal del pensamiento, aunque mejorable, hasta aceptar o al menos no negar la

hipótesis de su carácter artificial, opinión compartida con otros estudiosos en su época.[233] Kircher, por ejemplo, se había referido al origen icónico de los caracteres chinos.

En *N.T.*, III, Leibniz había discutido largamente la posibilidad del origen onomatopéyico de los términos en lenguas europeas como el alemán, y la relación directa entre caracteres y conceptos del chino había reafirmado ante sus ojos al menos la posibilidad de que el chino no fuese una lengua natural. Pero al analizar las nociones filosófico-religiosas en torno a las cuales gira el *Discours*, olvida, o más bien desconoce, el carácter de *imagen* polivalente, incluso alusiva, que a menudo poseen.[234]

En el párrafo 34-a del *Discours*, recuerda «cuán vaga y confusamente hablan estas gentes algunas veces», y que «lo más seguro es considerar más bien la razón y la armonía de sus doctrinas que la apariencia de las palabras». Pero en su análisis procura «traducirlos» a los conceptos propios de la terminología filosófica tradicional europea —su propio sistema en especial—, donde cada definición debe ser expresada del modo más preciso posible, con vistas a evitar toda superposición con otra, pero también a permitir los enlaces necesarios.

Zacher recuerda oportunamente[235] que Leibniz, en relación con su antiguo proyecto de la *characteristica*, pensaba en subdivisiones de conceptos primarios simples, en forma de dicotomías. La multiplicidad de significados abarcados por *Li*, *Tai-kie* y *Xangti* conduce a preguntarse si este propósito podría siquiera cumplirse. Pues, siguiendo esta idea, ¿habría que considerar que se derivan de él *Tai-kie* y *Xangti*, o, como los hexagramas del *I-Ching* contienen, el *yin* y el *yang*[236]? Pues dicho par de categorías no se menciona en el *Discours*, pero Leibniz conocía la interpretación según la cual los hexagramas estaban conformados por ellas. Entonces, ¿cómo poner en relación los conceptos fundamentales de esta teología natural con los hexagramas, a partir de la dificultad expresada?

Es bueno recordar aquí las reflexiones de M. Dascal sobre el discurso religioso en Leibniz, cuando afirma que éste persigue mostrar que entre la teología natural y la teología revelada no existe oposición sino armonía. Leibniz rechaza asimismo la teoría «metafórica» del discurso religioso, que a su juicio debe ser racionalmente explicado hasta donde resulte posible al entendimiento humano, lo cual ciertamente no ayuda a esclarecer mejor el contenido real, filosófico y religioso, de los términos chinos.[237] No hay una comprensión cabal de estos —ni podía haberla, según ya se ha observado—, pero además, el propósito de la *characteristica*, aspiración a la que debe tender el lenguaje filosófico, choca con la cantidad de acepciones incluídas en los conceptos chinos.

Todo esto tal vez contribuya a explicar por qué el *Discours* no fue concluido ni enviado finalmente a N. de Rémond, pese a que Leibniz lo anunció. El no haber solucionado satisfactoriamente las dificultades advertidas mucho más que el no haber tenido tiempo suficiente de vida, como se dice en Loosen-Vonessen. No se logra una relación acabada, no sólo entre la diádica y el sistema de la monadología, sino entre los conceptos filosóficos chinos, en su auténtica significación, y la teología natural que Leibniz se proponía fundamentar.[238]

Llama asimismo la atención que Leibniz no preste atención especial a una cuestión presente en el *Discours*, y es el hecho de que, por una parte, «los Espíritus se llaman *Li*», según el pasaje citado más arriba, y la denominación de estos como *Xin*, *Tien-xin* o *Kuei-xin*, según se trate de espíritus puros o impuros (párrafo 36), y se limita a aceptar su comparación con los ángeles (párrafo 37), lo cual no sólo concordaría con antiguas doctrinas gnósticas y con ciertas interpretaciones escolásticas, sino con la Cábala, en la cual también se distingue entre las dimensiones luminosa y oscura de los ángeles, correspondientes a nombres de Dios, y resulta significativo que, al final del párrafo, Leibniz haga una referencia indirecta a la *prisca theologia*. Aquí nos limitamos a señalar el problema.

Ciencia, fe, escepticismo

En el período en que Leibniz escribe el *Discours* lleva también a cabo su polémica con Clarke a propósito de la doctrina newtoniana, hecho que nos parece vital para comprender dicha obra. Le interesan sobre todo sus fundamentos teóricos, que podrían mostrar la imagen, falsa para Leibniz, de una ciencia compatible con una vi-

sión deísta del mundo. Si no multiplicar los milagros es muestra de un buen empleo de la razón, puesto que el mayor milagro es la propia existencia del orden natural, el reduccionismo en la consideración de las causas naturales conduce a la larga —e independientemente de las intenciones de quien lo formule— a cuestionar el lugar de Dios en el mundo y por tanto, la concordancia entre fe y razón.

El tiempo, como en otros casos, dio a Leibniz la razón. Los mandarines chinos de la época, como una parte aun no mayoritaria pero ya preocupante de hombres de ciencia y pensadores europeos, habían desembocado en el escepticismo y en el ateísmo o por lo menos se hallaban cerca de estos. Unos y otros, sin embargo, contaban con un pasado en el cual la investigación científica y filosófica se apoyaba, a juicio de Leibniz, en la fe como supuesto inamovible. Hay en este y otros sentidos un paralelo que exige un tratamiento particular entre los problemas tratados en el *Discours* y los abordados en la correspondencia con Clarke. Pues para Leibniz queda claro que, si bien el resultado de las investigaciones científicas no depende de las premisas cosmovisivas del autor, la reflexión acerca de los mismos y los elementos del mundo que involucran pueden alcanzar implicaciones decisivas para la sociedad y la vida humanas.

Más allá del dato de la contemporaneidad de ambos, ocurre que Leibniz ve corroborados una vez más, y en dos civilizaciones bien diferentes, sus temores de muchos años, resumidos en el conocido pasaje del *N.T.* (IV, XVI, 4). No obstante, en China no parece haberse resquebrajado aun el orden moral a causa del moderno escepticismo, cosa que en Europa presentaba síntomas ya alarmantes a juicio de Leibniz, hasta el punto de temer una revolución, es decir, la ruptura incontrolada e incontrolable del orden social. Y no sería la primera vez. Esto marca la urgencia de desarrollar la unidad de los «dos laberintos» hasta sus últimas consecuencias[239], pues ella deviene el fundamento metafísico del proyecto leibniziano para la unión no sólo de Europa sino de todo el género humano.

En China, por su parte, sucedió, poco más de dos siglos después, que la «revolución cultural» maoísta tomó como uno de sus puntos fundamentales la crítica a Confucio y a toda la tradición (no se olvide que comenzó con la crítica a la novela medieval *Los ribazos del río*) con las conocidas consecuencias, entre ellas la pérdida de la

memoria histórico-cultural para gran parte del pueblo. China es en buena medida un espejo en el que, como señala A. Cardoso[240], Europa puede mirarse para realizar su propia disección, o al menos un interlocutor inteligente que impone la autocrítica, que se logra de forma más efectiva a través del contraste. Por lo mismo, es también un camino diferente para perseguir las claves de lo humano, como ha hecho en nuestros días F. Jullien, y para Leibniz en especial, de corroborar la validez universal de su doctrina. Tildar a China, como ocurría en otros casos, de pueblo bárbaro o ignorante, dejaba a Europa a solas consigo misma, como juez y parte.

No es pura estrategia quizás que Leibniz prescindiera de analizar el culto y las ceremonias, a las que tampoco dedicó esfuerzos muy notables dentro del Cristianismo en sus diversas confesiones. Siempre los principios religiosos y teológicos, a causa de su universalidad y de su condición de verdades últimas, importaron más a Leibniz que la práctica religiosa, y es conocido que su distanciamiento de la iglesia y de los sacramentos provocó más de una crítica entre los protestantes, a la vez que se negaba a una conversión al catolicismo, a pesar de ofertas más que tentadoras.

Para Leibniz, la religión representó mucho más una concepción del mundo y un ideal de vida que una o varias ceremonias y liturgias a cumplir o en las cuales participar, y quizás que el contacto con el Misterio, explicable también a su juicio, según expresa en *Théodicée*, aunque el entendimiento humano resulte insuficiente para ello. El ideal evangélico de la vida como el mejor culto a Dios parece haber sido el más profundo sentido de la religión para Leibniz.[241] Sus análisis teológicos, por ejemplo, sobre la transubstanciación, están en realidad dirigidos hacia la posibilidad real de ésta de acuerdo con la naturaleza de la sustancia y las leyes universales, y no hacia la necesidad o conveniencia de recibir la Eucaristía, actitud que demostró personalmente. Muchos cristianos, en particular protestantes, comparten actualmente ese punto de vista.

Es por todo esto que el *Discours*, uno de los últimos escritos de Leibniz, constituye, en su género y a su modo, una síntesis del pensamiento leibniziano, como ocurre con sus restantes tratados fundamentales. Es hora, entonces, de no considerarlo más —a este fin se han dirigido, desde distintas perspectivas, las ediciones moder-

nas de la obra[242]— como un aspecto independiente y/o curioso de la cosmovisión leibniziana, actitud que suele presentarse, aun cuando se acepte como principio para la comprensión de su doctrina la íntima imbricación de todos los problemas abordados y de sus soluciones, como ha mostrado en sus trabajos sobre la arquitectónica leibniziana A. Robinet.

A modo de conclusión, tal vez

Leibniz abordó en el *Discours* un tema fundamental para el diálogo intercultural e interreligioso: la redefinición de la propia identidad a través de casos aparentemente antitéticos, en todo caso muy distintos, el encontrar o corroborar las claves de lo humano en distintos modos de pensar y de vivir.[243]

Repensar a Europa, repensar el Cristianismo[244] —lo medular y lo accesorio en éste— o las posibilidades de la razón desde cada orientación cultural[245] es tarea casi obligada después de conocer una civilización que no ha necesitado para nada del modelo europeo ni de su religión predominante para arribar a una fase sobre la cual mucho podrá discutirse, pero que revela un innegable desarrollo por vías diferentes. Si lograr una relación armónica con ella puede proporcionar enormes ventajas políticas a Europa y redondear el proyecto ecuménico, que supone la unión del género humano en muchos ámbitos, más importante aun resultarían las revalorizaciones de algunos viejos esquemas y las corroboraciones de otros que la reflexión sobre lo humano como unidad de la diversidad trae consigo de forma casi obligada, sin olvidar la refutación del escepticismo filosófico y moral.

Esta obra obliga a volver sobre un problema tradicional en la investigación leibniziana: la religiosidad y la *ecclesia*, en el sentido de asamblea y no sólo de institución, que agruparía a los creyentes.[246] Pero, ¿a cuáles? Hemos expresado ya nuestro acuerdo con la idea de un *transcristianismo* en Leibniz[247], pero el *Discours* y muchos escritos de Leibniz tratan sobre otras religiones, con mayor o menor grado de exactitud. El irenismo, y los más eminentes partidarios del ecumenismo habían ya avanzado en el ámbito cristiano la idea de las religiones no cristianas —al menos las monoteístas— como caminos de salvación, sobre todo para quienes no lograran conocer o comprender y asimilar el Cristianismo. De aquí podrían derivarse dos preguntas:

¿Acepta Leibniz como posible camino de salvación el Confucianismo?; ¿sería esto válido aun si la Revelación llega a conocerse, pero no a asimilarse?

¿Anticipa, entonces, en alguna medida la tesis sobre *el mundo* y no *la iglesia* como lugar de encuentro de los hombres que en nuestro siglo —y abocado a una guerra más terrible que la de los Treinta Años— elaboraría Dietrich Bonhoeffer? Esta segunda, siempre con la salvedad de que los ateos sólo excepcionalmente podrían responder a las expectativas contenidas en su *Mémoire pour les persons éclaires et de bonne intention*, llamadas a ser la *Inteligentzia* del proyecto universal leibniziano. Ambas teniendo en cuenta los momentos en que en sus escritos —sobre todo en el *N.T.* o en *Théodicée*— cree necesario aclarar cuidadosamente sus diferencias de opinión con respecto a doctrinas entonces consideradas «inconvenientes».

Ello no sólo implica, en ambos casos, una revalorización de la esencia del Cristianismo, sino del compromiso con el mundo. Lo que Leibniz temía a inicios del siglo XVIII era una realidad desde hacía tiempo en vida de Bonhoeffer: el progreso arrollador, primero de la secularización, y después, de la incredulidad, llámese agnosticismo o ateísmo, y el consiguiente perjuicio para el saber y la vida.[248] Frente a ellos, el creyente de cualquier religión puede adoptar dos actitudes: el retorno a la ortodoxia estricta y combativa, o la aceptación de ese mundo como una realidad prevista por Dios, en la que Él está presente.

Ambas posiciones tienen implicaciones inmensas: la primera supone un refugiarse en normas que a menudo asumen un perfil dogmático y aun fundamentalista, el propagarlas y/o imponerlas en nombre de la Verdad, sin más, proceso que puede recorrer una gama de modalidades, desde la apologética y el proselitismo hasta la violencia, tras las cuales se escudan quienes ambicionan el poder absoluto, o al menos un reparto [illegible] mundo, so pretexto de la supremacía cultural, religiosa o racial, y aun de una supuesta necesidad de «civilizar» ciertas regiones. La época de Leibniz lo

presenció, como la nuestra. Que Leibniz no habría sido partidario en ningún caso de tales «métodos» parece quedar claro en sus escritos.

Bonhoeffer escribía: «...resulta más sobrecogedor el fracaso de todo fanatismo ético. El fanático cree poder enfrentarse al poder del mal con la pureza de sus principios. Pero al igual que el toro, se lanza contra la muleta roja en lugar de hacerlo contra el torero. De esta forma, se cansa y sucumbe. Se enreda en lo accesorio y cae en la trampa que le tiende el más sagaz.»[249]

En su *Ethik*, Bonhoeffer se refirió a la necesidad de solucionar un problema ya detectado por Leibniz: el llamado *pensamiento bicéfalo* de la Iglesia como institución, al centrar la Escritura en la ruptura y no en la reconciliación del hombre con Dios y con el mundo, de lo cual proviene un sentido sombrío y atormentado de la vida humana, basado en la escisión entre cuerpo y alma, naturaleza y Gracia, materia y espíritu, como acertadamente señala G. Hourdin.[250]

En esta dicotomía suelen basarse los fundamentalismos o intentos de retorno a posiciones incompatibles con los tiempos, en nombre de una recuperación de la pureza de la fe. La Iglesia católica romana se había convertido en mayoritaria con la evangelización del continente americano. Carlos V no sólo pensaba en la «unidad de la Iglesia» al intentar sofocar la Reforma, sino en la de su imperio, cuyos nexos con Roma son harto conocidos. En China y el resto del Asia podía jugarse el futuro de Europa. Pues los países protestantes sabían que Roma y los gobiernos cercanos a ella no se habían resignado definitivamente a la partición. Los proyectos de una Europa unificada concebidos por Comenius y Leibniz, dos pensadores protestantes, perseguían eliminar tales peligros a partir del ecumenismo, incluso interreligioso. Nadie podía ignorar que el primer «modelo» de la Europa unificada se había realizado con el Santo Imperio Romano-germánico, bajo Carlomagno, y un nuevo proyecto de unión debía evitar, por el bien común, una nueva unidad de Iglesia y Estado, y sobre todo, un continente unificado bajo la férula del Vaticano[251], sino mas bien seguir, a escala continental y con mayor amplitud de horizontes, ejemplos reales como el dado en su momento por el Emperador Rudolf II.

Cuando Leibniz buscó la vinculación de todos estos elementos

desde sus mismos fundamentos metafísicos, a través de la noción de sustancia, mónada en su madurez, apuntaba en esta dirección, hacia la unidad de lo diverso, que en su dimensión humana supone la unión y coexistencia de lo diferente. La superación de tal conjunto de dicotomías supone el retorno crítico a las raíces bíblicas del Cristianismo, y la reconciliación con el mundo conduce directamente a la tesis que en el siglo XX expondría Bonhoeffer.

Leibniz plasmaría dicha conciliación en su proyecto ecuménico, que en Bonhoeffer no llegaría a conformarse como tal, sino que quedaría como una reflexión teológica, social y ética sobre las necesidades del presente y del futuro. Tal vez la investigación en esta dirección ayude a esclarecer el viejo problema de la religiosidad leibniziana sin apelar a la tendenciosidad de quienes quieren considerarlo una suerte de *criptocatólico*, o un *criptoagnóstico*. Pues partir del Protestantismo también implica desarrollarlo hacia el futuro, renovarlo en consonancia con el mundo actual y por supuesto, beber de todas las fuentes para lograrlo, en especial de la *Biblia*, como se muestra en diversos escritos teológicos de Leibniz, en especial en la *Théodicée*. Más claramente dicho: llevar hasta sus últimas consecuencias la «cultura del diálogo» que caracterizó desde sus inicios a la Reforma[252]—con ella vinculaba Melanchton la esencia humana—, aunque está insertada en la médula del Cristianismo y de otras religiones, en especial del Judaísmo, como Buber, Lévinas, Rosenszweig y otros han señalado en el siglo XX a partir de la más pura tradición hermenéutica moderna.

Celebramos los 350 años de la Paz de Westphallen. Los problemas aquí analizados vuelven a plantearse con suma urgencia, precisamente a la luz, entre otros fenómenos, de la compleja y problemática realización del proyecto de unión europea, concebido por Comenius y Leibniz desde perspectivas ecuménicas —las cuales suponen también una solución para las encrucijadas de la razón finita[253]— que parecen haberse perdido o al menos reducido de forma considerable. El Parlamento Mundial de las Religiones, donde el trabajo de Hans Küng parece renovar en muchos sentidos lo mejor del proyecto de Comenius y Leibniz, es una tarea de incalculable valor, en éste y en otros sentidos.[254]

El problema de la interculturalidad, no sólo como diálogo, sino

como *coexistencia* —uno de los múltiples aspectos de los vínculos presentes y futuros entre Europa y el resto del mundo—, y su verdadera definición, muy distinta de la superficial y a veces trágica división geográfica, exige un tratamiento aun más profundo y desprejuiciado, capaz de plasmarse en proyectos sociales. El ejemplo del Estado de Israel, que aglutina ciudadanos provenientes de todos los países del mundo, unidos por la *cultura judía* —no todos son creyentes y/o practicantes— puede, pese a todos sus avatares internos, e incluso a causa de ellos, enseñar mucho al resto del mundo. Las exigencias morales que la Europa unificada supone están aun por plantearse siquiera de un modo satisfactorio para el mundo entero. Lograr esto podría evitar tácticas conducentes a la manipulación de unos en provecho de otros.[255]

Al abordar, entonces, el problema antropológico, el cognoscitivo, el ecuménico, los esquemas y signos del pensar, la concepción sobre la filosofía u otro cualquiera de los temas leibnizianos, debe tenerse en cuenta el *Discours sur la théologie naturelle des chinois* junto a la *Théodicée*, el *Discours de métaphysique*, el *N.T.* o la *Monadología* y otros tratados de consulta obligatoria.

Sus inexactitudes sinológicas no son un obstáculo para admitir su importancia y el valor de sus reflexiones, como no lo son los aspectos ya superados o reformulados en sus escritos sobre ciencias naturales y matemáticas. Dichas inexactitudes han sido una de las causas más importantes de que el *Discours* no siempre se comprendiese en toda su riqueza y multiplicidad de significados, que van mucho más lejos que su posible valor para la fundamentación de la diádica. Esta preciosa pieza del tesoro leibniziano tiene aún mucho que revelar a los estudiosos y tal vez su difusión pueda contribuir a ello.

Lourdes Rensoli Laliga
Leipzig-Hannover-Madrid, 1994-1998.

OBRAS CHINAS CITADAS POR LEIBNIZ[I]

CITA DE LEIBNIZ (SEGUN LONGOBARDI Y STA. MARIA)	(SEGUN WING-TSIT CHANG)	(SEGUN FUNG YU-LAN)
CHUNG-JUNG	CHUNG-YUNG	CHUNG YUNG
CHU-ZU	NO SE TRATA DE UNA OBRA[II]	
KIALU	¿CHOU-LI? [III]	¿CHOU-LI?
KING-LI ó SING-LI (SE IDENTIFICA ESTA OBRA CON LA TITULADA TACIVEN SINGLI)	HSING-LI	HSING-LI
SU LUM-YU, LUM IU ó LUN-ÇU	LUN-YÜ	LUN YÜ
TACIVEN SINGLI ó SING-LITACIVEN	TA-HSÜEH HSING-LI	HSING-LI TA-CH'UAN
TUNG-KIEN	CH'UN-CH'IU? (DE TUNG CHUNG-SHU[IV])	CH'UN-CH'IU? (DE TUNG CHUNG-SHU)
XI-KING	SHIH CHING	SHIH CHING
XU-KING	SHU CHING	SHU CHING
YE-KING	I CHING	YI-CHING

I. En el texto se conserva la forma original empleada por Leibniz y los misioneros. El orden alfabético se establece a partir de la grafía leibniziana. Si bien resulta conveniente remitirse en cada caso a las notas a los párrafos correspondientes del *Discours*, esto se hace imprescindible en los dos casos señalados en la tabla.

II. Se toma el nombre de un filósofo por la obra. Cfr.: nota al p. 14 del *Discours*.

III. Cfr.: nota correspondiente al p. 48 del *Discours*.

IV. Cfr.: nota correspondiente al p. 66-a del *Discours*.

Notas

1. Esta idea significa «lucha por la fe», es decir, defensa del Islam, aunque errores y manipulaciones lleven a interpretarla a menudo como un mandamiento guerrero impuesto a la comunidad islámica.

2. G. W. Leibniz: *N.T.*, IV, XVI, 4. A esto se refiere A. Truyol en su prefacio a: G.W. Leibniz: *Escritos políticos*, II. Preparación y trad. de E. Tierno Galván y P. Mariño. Madrid, 1985, pp. XIV-XV.

3. Dutens, IV, p. 82.
Es por esto por lo que el tema de las controversias, sobre todo las religiosas, ocuparía un lugar tan importante en la doctrina de Leibniz. Más adelante se darán algunas referencias al respecto.

4. Cfr.: Stephen A. McKnight: «Science, the *prisca theologia* and modern epocal Consciousness». En: S.A. McKnight (ed.): *Science, Pseudoscience, and Utopianism in early modern Thought*. University of Missouri, Columbia, 1992. El autor parte de la tradicional idea de un corte radical entre el medioevo como «edad oscura» y la modernidad, la cual no compartimos. Véase también: P. French: *John Dee. The World of an Elizabethan Magus*. London-New York, 1987, pp. 62 y ss., 110 y ss., 124-125.

5. Véanse las reflexiones que sobre las razas, entre ellas los chinos y otros asiáticos, tomados en bloque, expresa François Bernier en su tratado *Nouvelle Division de la terre par les differentes especes ou races d'hommes qui l'habitent* (Journal des Savants. Paris, 24/IV, 1684, pp. 85-89), que apuntan a atribuirles distintos orígenes con un sentido altamente peyorativo para algunos pueblos no europeos. Leibniz se opuso a ellas en el *Otium Hanoveriana*, aparecido en Leipzig dos años después de su muerte. Sobre esto y sobre la polémica con Locke a propósito de las razas cfr.: L. Poliakov: *The Aryan Myth*. New York, 1996, Ch. 7.

6. Cfr.: M. Bernal: *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Rutgers University Press. New Brunswick, New Jersey, 1990, Vol. I, Ch. III, pp. 161 y ss.

7. Cfr.: A. Cardoso: «Leibniz e a imagen do Oriente», prefacio a: G.W. Leibniz: *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chinenses*. Lisboa, 1991. No coincide con dicha idea F. Jullien (Cfr.: «Un usage philosophique de la Chine». *Le Débat*, nº 91, sept.-oct. 1996, pp. 164-192). Sobre esto, véase también:
E. W. Saïd: *L'Orientalisme: l'Orient crée par l'Occident*. Paris, 1980 (hay versión española de M. L. Fuentes. Madrid, 1990).

8. Dutens, IV, p. 78. Hay trad. al castellano, publicada en los citados *Escritos políticos*, II.

9. Cfr.: R. Loosen: «Zur Vorgeschichte der Abhandlung über die chinesische Philosophie». *Antaios*, 8, 2, 1966, pp. 134-143.
R. Loosen: «Leibniz und die chinesische Philosophie». In: *Discours*, 27-37. Esto se subraya especialmente en la reedición inglesa del *Discours* (G.W. Leibniz: *Writings on China*, Tr., Intr. Notes and Commentaries by Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr. Chicago and La Salle, Ilinois, 1994), donde se presenta precedido por otros escritos fundamentales de Leibniz sobre China.

10. Dutens, IV, p. 82.

11. Dutens, IV, p. 82.

12. Cfr.: J. Bouvet: *Portrait historique de l'Empereur de la Chine*. Paris, 1698, pp. 242-244.

13. Dutens, VI, p. 252.

14. Dutens, VI, p. 190.

15. J. Bouvet: *op. cit.*, p. 247.
Cfr.: D.J. Cook & H. Rosemont: «Introduction». *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*. Transl., intrd. and notes by D. J. Cook & H. Rosemont. Honolulu, 1977, pp. 1-50.
D. J. Cook: «Metaphysics, politics and ecumenism: Leibniz' Discourse on the Natural Theology of the Chinese». *Theoria cum Praxi, Akten der III Int. Leibniz-Kongresses*. Bd. I, Wiesbaden, 1980 (*Studia Leibnitiana Suppl.19*), pp. 158-164.

16. *Ibíd.*, pp. 108-110.

17. *Ibíd.*, pp. 230-231.

18. Cfr.: A. Kircher: *La Chine illustrée*. Amsterdam, 1670, pp. 10b-11a.

Leibniz: *Novissima Sinica*. Dutens, IV, p. 85.

19. La pregunta referente al Islam –extendida a la India y a los indios de América del Norte– ha sido formulada por D. J. Cook y H. Rosemont en su Introducción a la edición inglesa del *Discours* y de otros escritos sobre China (*Writings on China*, ed. cit., p. 2). Aquí añadimos el caso del Judaísmo. Creemos, además, que ambas preguntas continúan siendo desdichadamente válidas en muchos ámbitos en el mundo contemporáneo.

20. Cfr.: R.J. Zwi Werblowsky: «Shabbetai Tsevi». En: M. Eliade (ed.): *Encyclopedia of Religion*. New York, 1987. Vol. 13, pp. 192-194.
M. Idel: *Mesianismo y misticismo*. Barcelona, 1994, pp. 99-105.
Sobre las circunstancias epocales: Yirmiyahu Yovel: *Spinoza, el marrano de la razón*. Madrid, 1995, primera parte. Sobre Shabbetí Zevi, pp. 71-72, 200-202, 242.

21. No debe olvidarse que dichos intentos se habían ido incrementando entre los intelectuales de la Europa cristiana. Piénsese en Pico della Mirandola y su círculo en el siglo XV, Johann Reuchlin en el siglo XVI, y en el XVII, los mencionados y parte del círculo platónico de Cambridge.
Cfr.: L.A. Foucher de Careil (ed.): *Leibniz: la Philosophie Juive et la Cabale*. Paris, 1861.
A. Coudert: *Leibniz and the Kabbalah*. Dordrecht, 1995.
G. Scholem: «Zur Geschichte der Anfänge der Christlichen Kabbala». En: *Essays presented to Leo Baeck*. London, 1954.
M. Idel: «Introduction to the Bison Book Edition» a: J. Reuchlin: *De Arte Cabalistica*. Tr. M. & S. Goodman. Intr. G. Lloyd Jones. Intr. Moshe Idel. University of Nebraska Press. Lincoln and London, 1994, pp. V-XXIX.
F. Secret: *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris, 1963.

22. Sobre el antisemitismo en general pueden verse las obras ya clásicas: L. Poliakov: *The History of Antisemitism*, 2 Vols. New York, 1965-1973.
H. Arendt: *Antisemitism*. New York, 1974.
Sobre la época y sus antecedentes: J. Allerhand: *Das Judentum in der Aufklärung*. Stuttgart, 1980, pp. 15-41.
H. Beinart: *Los judíos en España*. Madrid, 1993.
J. Caro Baroja: *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 2 T. Madrid, 1986. En el T. I (Primera Parte, 9) se resumen las acusaciones aberrantes lanzadas contra los judíos. Es interesante señalar entre ellas una supuesta apología del Judaísmo y del Calvinismo a la vez ocurrida en 1640 (p. 190).
E. Wenzel: «Synagoga und Ecclesia. Zum Antijudaismus im deutschsprachigen Spiegel des späten Mittelalters» (pp. 51-75); D. Breuer: «Antisemitismus und Toleranz in der frühen Neuzeit. Grimmelshausens Darstellung der Vorurteile gegenüber den Juden» (pp. 77-95). En: H. O. Horch (Hrsg.): *Judentum, Antisemitismus und europäische Kultur*. Tübingen, 1988.

23. Cfr.: Ph. J. Spener: *Pia Desideria oder Herzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen* (1675). Berlin, 1964. Sobre éste, la obra clásica:
P. Grünberg: *Philipp Jakob Spener*, 3 Bd., Göttingen, 1893-1906.
J. Wallmann: *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*. Tübingen, 1986.
R. Osculati: *Vero cristianesimo: teologia e società moderna nel pietismo luterano*. Roma, 1990.
Herder, en 1802, escribió su *Bekehrung der Juden*, con un propósito de justicia social. En el siglo XIX renació la corriente en Alemania a la luz de la polémi-

ca antisemítica de Berlín. Cfr.: A. Edelstein: *An unacknowledged harmony: philosemitism and the survival of European Jewry*. Westport, Connecticut, 1982.

24. Cfr.: J.M. Gonzalez Ruiz: *Mateo: el Judaismo se realiza en el Cristianismo*. Madrid, 1983.
G. Biguzzi: *Yo destruiré este templo: el templo y el Judaísmo en el Evangelio de San Marcos*. Córdoba, 1992.
El ecumenismo propugnado por la Iglesia Católica desde el Concilio Vaticano II se basa en el diálogo tendente a la integración de las restantes religiones –incluyendo otras confesiones cristianas– en el Catolicismo Romano, a partir de la teoría de los «círculos concéntricos». Sobre esto: J. M. Igartúa: *La esperanza ecuménica de la Iglesia*. Madrid, 1970, Vol. II, p. 136-155, donde se aborda el tema de la salvación de Israel y la antigua acusación de deicidio.
J. Ratzinger: *Iglesia, Ecumenismo y Política: nuevos ensayos de eclesiología*. Madrid, 1987.
J. Bosch Navarro: *Para comprender el ecumenismo*. Estella, Navarra, 1996.
Entre las más avanzadas se halla la de H. Küng en trabajos como *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*. München, 1987, III Teil.
En el Protestantismo actual existen reticencias en algunos sectores, ya sea por posiciones que tienden al fundamentalismo, frecuentes entre los Evangelicales, o por sustentar lo principios de la «Teología dialéctica». En los más avanzados se ha desarrollado sobre todo la llamada «Teología intercultural», que parte de una base antropológica interdisciplinaria y de las ciencias de las religiones y se dirige más bien a las necesidades e intereses existenciales humanos, a la plena realización del hombre en el mundo y su carácter trascendente, que a propiciar conversiones, aunque esta última posición es la de grupos más conservadores o cercanos al fundamentalismo.
Véanse, entre otros materiales:
H. Bürkle: *Einführung in der Theologie der Religionen*. Darmstadt, 1977.
E. Lange: *Die ökumenische Utopie*. Stuttgart, 1986.
P. Lengsfeld (hrsg.): *Ökumenische Theologie*. Stuttgart, 1980.
J. Hick and P. F. Knitten: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a pluralistic Theology of Religions*. New York, 1987.
H. Waldenfels: *Begegnung der Religionen*. Bonn, 1990.
R. Bernhardt (Hrsg.): *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh, 1991.
Sobre el diálogo entre las tres religiones del Libro, véase: H. Busse: *Die theologischen Beziehungen des Islam zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwartige Situation*. Darmstadt, 1988.

25. Analiza estas actitudes Diana Sperling en: *Genealogía del Odio*. Buenos Aires, 1995. No coincidimos, sin embargo, con su interpretación de las ambigüedades nietzscheanas como muestras de antisemitismo raigal, sino más bien nos parecen expresiones de lo que Nietzsche considera el carácter paradójico de una cultura que urge renovar. Cfr.: J.L. Villate: *Poesía, hombre y kosmos en la filosofía de F. Nietzsche*. La Habana, 1994.

26. Un ejemplo ilustrativo ha sido la profanación de algunas tumbas en el cementerio judío de Carpentras, en mayo de 1990. Uno de los culpables confesó su delito y reveló el nombre de sus cómplices en 1997. Entre la abundante bibliografía disponible sobre el neofascismo pueden consultarse: J. Godwin: *ARKTOS.-The Polar Myth in Science, Symbolism, and Nazi Survival*. Kempton-Illinois, 1996.
N. Goodrick-Clarke: *Hitler's Priestess. Savitri Devi, the Hindu-Aryan Myth, and Neo-Nazism*. New York & London, 1998.
C. Vidal Manzanares: *La revisión del holocausto*. Madrid, 1994.

27. Cfr.: M. Luther: *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* (1523). *Von den Juden und ihren Lügen* (1543), como escritos representativos de sus dos posiciones. Ambos pueden consultarse en la edición de Weimar, 1900 (*Werke. Kritische Gesamtausgabe*), Bd. II, 53. Sobre la actitud de Luther, sus cambios, y las respuestas y reacciones de los judíos, véase: W. Bienert: *Martin Luther und die Juden*. Frankfurt, 1982.
H. Kremers (Hrsg.): *Die Juden und Martin Luther-Martin Luther und die Juden*. Neukirchen, 1985.
«Luther, Martin». En: *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem, 1971, first pr., Vol. 11, pp. 584-586.
Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1986, Bd. II:
A. Baumann: «Judenmission» (pp. 854-857); S. Schwarzschild: «Judentum» (pp. 857-868).
H. Küng: *El Judaísmo: pasado, presente y futuro*. Barcelona, 1994, pp. 220-240.

28. En la actitud del emperador Rudolf II resultó decisiva su amistad con el famoso Rabí León de Praga. Cfr.: G. Scholem: *The Mesianic Idea in Judaism*. New York, 1995, pp. 276 y ss.
P. French: *John Dee*. London-New York, 1987, p. 124-125.
F. Yates: *The Rosacrucian Enlightenment*. New York, 1996, Ch. II, en especial las pp. 16-18.
Rabbi Ben Zion Bokser: *From the World of the Cabbalah. The Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*. New York, 1954,
p. 46-47. En este ambiente se formó un importante precedente de las ideas ecuménicas de Comenius.

29. Cfr.: Q. Racionero: «The rights of Adam: A Critique of natural rights and the moral dimension of rationality according to Leibniz». In: *Leibniz and Adam*, ed. by M. Dascal and E. Yakira. Tel Aviv, 1993, pp. 345-363. E. Grosholz: «Leibniz and the two Labyrinths». In: *Ibid.*, pp. 65-77.
A. Edelstein: *An unacknowledge harmony*, ed. cit., pp. 118-126.

30. Leibniz: *Théodicée*, ed. cit., pp.26-27.

31. Cfr.: *Théod., Discours, 29.*

32. Leibniz emplea literalmente esta expresión en el *N.T.*, IV, XII, 13; ed. cit., p. 392.

33. Cfr.: Y. Yovel: *Spinoza, el marrano de la razón*, ed. cit., p. 183 y ss.

34. Cfr.: B. Spinoza: *Tratado teológico-político*, ed. A. Domínguez. Madrid, 1986, Cap. 3 (nueva elección posible, p. 133).
Y. Yovel: *op. cit.*, p.199-211; 242, 286-287.

35. *Théod.*, 372; ed. cit., p. 337.

36. Véanse sobre esto los trabajos de E. Holze («God' Creation and Adam's fall»), L.E. Goodman: («Leibniz and futurity: Was it all over with Adam?»), E.J. Khamara (*«Adam and his posterity*: Leibniz on God' omniscience») y M.J. Murray: («Leibniz on divine foreknowledge and human freedom»). En: *Leibniz and Adam*, ed. cit.
S. Edel: «Leibniz und die *Kabbala*-eine europäische Korrespondenz». *L.u.E., I*, pp. 211-219.

37. Cfr.: D. J. Cook: «Leibniz: Biblical Historian and Exegete». En: I. Marchlowitz u. A. Heinekamp (hrsg.): *Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*. Stuttgart, 1990, pp. 267-276.

38. Cfr.: F. Marón: «Sonrisas y paradojas», prefacio a: Montesquieu: *Cartas persas*. La Habana, 1990.

39. Cfr.: *Théodicée*, Préface.

40. Cfr.: A. Kircher: *Oedipus Aegyptiacus*, 4 t. Romae, pp. 1652-54, t. I, pp. 27-55.
J. Godwin: Athanasius Kircher, ed. cit., p. 38.

41. Leibniz: *N.T.*, IV, XVI, 11.
Carta a Bouvet del 18. 5. 1703. Widmaier, I, p. 189.

42. Cfr.: *Comentarios de D. García de Silva y Figueroa de la embajada que de parte del rey de España don Felipe III hizo al rey Xa Abas de Persia* (Sociedad de Bibliófilos españoles), 2 T.. Madrid, 1903.
C. Alonso: *D. García de Silva y Figueroa. Embajador en Persia*. Badajoz, 1993.

43. Un trabajo de permanente interés sobre estos hechos es *De rebus Gestis Antonij Caraphaei*, de G. Vico, escrito entre 1715 y 1716 y publicado en Nápoles en este último año, el de la muerte de Leibniz.

44. Cfr.: L. Levy-Brúhl: *L'Allemagne depuis Leibniz*, Ch.I. Paris, 1890.
P. Ritter: *Leibniz' ägyptischer Plan*. Darmstadt: Reichl, 1930.

Insistimos en esto en: L. Rensoli: «El proyecto ecuménico de Leibniz». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 22 (1995), pp. 183-198.

45. Cfr.: D. J. Cook: «Leibniz' use and abuse of Judaism and Islam». En: *Leibniz and Adam*, ed. cit., pp. 283-297.

46. Dutens, V, pp. 479-484.

47. Cfr.: S. Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung (1550-1650)*. Berlin, 1988, «Kryptosozinianismus in Deutschland, vor allem in Altdorf», pp. 366-409, 422.

48. Dutens, V, p. 484.

49. Sobre esto: Wenchao Li: «*La verité est plus repandue qu'on ne pense*. Leibniz' Abhandlung über die chinesische Philosophie im Kontext der europäischen China-Rezeption». *L.u.E., I*, pp. 436-442.

50. En su escrito *El ángel de la paz*, Comenius expuso a los soberanos de Europa un resumen de estas ideas. Cfr.: S.S. Laurie: *John Amos Comenius, Bishop of the Moravians*. New York, 1972.

51. Sobre esto véanse, entre otras obras:
E. Reinerkel: «Leibniz und China». *Beiträge über Leibniz*, hrsg. v. E. Hochstätter. Berlin, 1946-52, y la minuciosa *Procmialis Declaratio* de Ch. Kortholt al vol. II de las *Epistolae ad diversos*. Trabajos importantes para seguir de cerca el problema son los de David E. Mungelo, entre otros la monografía: *Leibniz and Confucianism. The Search for Accord*. Honolulu, 1977.
Y el ensayo «Curious Land: Jesuit Accomodation and the Origin of Synology». *Studia Leibnitiana*. Suppl. XXV, 1985.

52. Sobre esto véase la valiosa introducción de H. J. Zacher a: *Die Hauptschriften zur Dyadik von G.W. Leibniz*, ed. cit.

53. Sobre la evolución del interés leibniziano por China, véase:
Yanbing Zhu: «Leibniz auf den Weg nach China». *L.u.E., I*, pp. 813-818.

54. Cfr.: E.J. Aiton: *Leibniz, una biografía*. Madrid, 1992,
pp. 136-137. U. Eco: *Serendipities. Language & Lunacy*. Columbia University Press. New York, 1998, pp. 62-68.

55. Leibniz: Carta a D. Bourget del 15. 12. 1707. Dutens, VI, p.204. Carta al mismo del 11. 4. 1710. Dutens, VI, pp. 208-210. Carta a C. M. Vota del 4. 4. 1703. Zacher, p. 291. Carta a J. Bouvet del 2. 12. 1697. Widmaier, I, p. 59.
El propio Müller había hecho imprimir la crónica sobre China de Rashid al-Din's como de Al-Baydawi (véase nota al párrafo 68-a del *Discours*).

56. *N.T.*, III, I, 1; ed. cit., p. 236.

57. Cfr.: U. Eco: *Serendipities*, ed. cit., pp. 60 y ss.

58. Cfr.: T. McKenna: *The Arcaic Revival*. Harper San Francisco, 1991, Ch. 12: «The Voynich Manuscript». Es interesante recordar que tal documento había sido comprado por el emperador Rodolfo II de Bohemia, notable por lo universal de sus intereses, que incluían la Cábala, la alquimia y la astrología. Su heredero, Friedrich V, además de poseer idénticas aficiones, acarició la idea de establecer «un reino alquímico protestante en la Europa Central» (*op.cit.*, p. 177), muy cercana a la que elaboró Comenius. Cfr.: F.A. Yates: *The Rosacrucian Enlightenment*. New York, 1996, Ch. XII: «Comenius and the Rosicrucian Rumour in Bohemia». Sobre la corte de Rodolfo II: pp. 15-17, 73-74, 80-82. Sobre el contacto de Leibniz con dichas sociedades ocultistas protestantes, pp. 154-155.

59. Véase la carta dirigida a Kircher por J. Marcus Marci, fechada en Praga, el 19 de agosto de 1665, en: M.E. D'Imperio: *Voynich Manuscript: an elegant Enigma*. California, Agean Park Press, 1972.

60. Véanse, en la revista *Cryptologia*, XV, 1991, los dos artículos de J.B.M. Guy: «Letter to the Editor of the Voynich Manuscript» (nº 3, pp. 161-166), «Statistical Properties of two Folios of the Voynich Manuscript» (nº 4, pp. 207-218).

61. Leibniz: *N.T.*, I, I; III (I, 1, II, 1); IV, VI, 2.

62. Cfr.: F. A. Yates: *The Art of Memory*. Chicago Press, 1966, pp. 377-389.

63. Cfr.: A. Robinet: *G.W. Leibniz ITER ITALICUM*. Firenze, 1988, pp. 122-130.

64. La edición Cook-Rosemont (*Writings on China*) muestra en sus momentos fundamentales la evolución del pensamiento de Leibniz sobre China a través de cuatro escritos, entre ellos la *Novissima Sinica*.

65. Cfr.: F.R. Merkel: *G.W. von Leibniz und die China-Mission*. Leipzig, 1920, p. 90 y ss.
R. Widmaier: «Europa in China: Leibniz' Briefwechsel mit Joachim Bouvet». *L.T.A.*, I, p. 1017-1024.
Needham, II, pp. 496-505.

66. Cfr.: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von K. Galling. Bd.I. Tübingen, 1957, p. 1666.
E. Beyreuther: *August Hermann Fräncke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung*. Leipzig, 1957.

67. Véase en: Widmaier, I. Se le conoce como *De Cultu Confucii civili*. En éste se menciona ya a Longobardi.

68. Véase en: *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*, ed.C.I. Gerhardt, 7 Bd.

Hildesheim, 1978, Bd. II, como observaciones sobre los ritos chinos anexas a la carta. Aquí se menciona tanto a Longobardi como a Santa María.

69. Cfr.: R. Widmaier: «Europa in China...», ed. cit.

70. G.W. Leibniz: Carta a J. Bouvet del 2. 12. 1697.
Widmaier, I, pp. 59-67.

71. Zacher, pp. 243-249.

72. Esto puede constatarse con mucha claridad en el diseño de la medalla cuya acuñación propone Leibniz al duque Rudolph August en la carta del 2 de enero de 1697, incluida junto al *Discours* en la edición de Loosen-Vonessen (pp. 19-23).

73. Cfr.: Zacher, p. 286.

74. Zacher, p. 263.

75. Cfr.: M. Martinius: *Atlantis Sinici*. Amsterdam, 1659.
M. Martinius: *Sinicae historiae decas prima*. München, 1658.
Leibniz: Carta a Bouvet del 15. 2. 1701. Widmaier, I, p.141.
Sobre las dificultades epocales de la cronología presentada por Martinius en la *Sinicae historiae*, véase: D. Cook & H. Rosemont: «Introduction». G.W. Leibniz: *Writings on China*, ed. cit., p. 15.

76. Leibniz: Carta a Bouvet del 2. 12. 1697. Widmaier, I, p. 64.

77. *Discours*, 3, p. 43.

78. Leibniz: *N.T.*, IV, VIII, 5; ed. cit., p. 373.

79. Leibniz: Carta a Bouvet del 2. 12. 1697. Widmaier, I, p. 64.

80. *Discours*, 3, p. 43.

81. *Discours*, 10, p. 51. Cfr.: Carta de Leibniz a La Croze del 5. 11. 1707. Dutens, V, p. 487: «J'ai exhorté le P. Bouvet, et d'autres missionaires, de tâcher de nous faire avoir réciproquement les connoissances chinoises. Mais pour cet effet, il faudroit faire venir del habiles chinois en Europe avec leurs livres».

82. Leibniz: Carta a Bouvet del 13. 12. 1707. Widmaier, I, p. 266.

83. La correspondencia entre ambos puede consultarse en el vol. 3 de: C.I. Gerhardt: *Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, 7 Bd. Hildesheim, 1965. A. Robinet dejó definitivamente establecida la dedicatoria de los *Principes de la philosophie ou Monadologie* en su edición crítica. Cfr.: G.W. Leibniz: *Principes de la nature et de la grace fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*. Paris, 1954, Introduction, pp. 1-23.

84. No hay que pensar en este caso en los excesos de la ortodoxia luterana muy

bien descritos por Wollgast (*Philosophie in Deutschland*, ed. cit.) o del Calvinismo, el puritanismo, etc, o en las inconsecuencias del propio Luther con este sentido dialogal, sobre todo en sus últimos años, sino a lo que podríamos llamar con E. Schorlemmer «el núcleo» de la Reforma, presente en la historia social alemana hasta los procesos recientes. Cfr.: E. Schorlemmer: «Zum Gespräch geboren: Luther und Melanchthon oder der Beginn der Moderne» (material aun inédito que resume las tesis del libro *Worte öffnen Fäuste*. München, 1992, III, p. 252).

85. Cfr.: *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, ed. de L. A. Foucher de Careil. Paris, 1854.

86. Cfr.: A. Robinet: Introducción a: G.W. Leibniz: *Principes de la nature et de la grace fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*. ed. cit., pp. 1-23.

87. Una síntesis conveniente para el lector no especializado, en la cual se aborda hasta la contemporaneidad, puede encontrarse en: *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, ed. by Brian Carr and Indira Mahaligam. London-New York, 1997 (en adelante se citará como *C.E.A.Ph.*, Part IV, pp. 491-705.

88. Cfr.: Fung Yu-lan: *A History of Chinese Philosophy*, Vol. I. Princeton, 1983, pp. XV-XVI.
M. Granet: *La civilisation chinoise*. Paris, 1929, pp. 10-12 y ss.
I-Ging. Das Buch der Wandlungen, hrsg. von R. Wilhelm. München, 1989, p. 17 y ss.
M. Eliade: *Historia de las creencias e ideas religiosas*, II. Madrid, 1979, p. 29.
E.R. Hugues: «Religions in China». En: E.O. James: *Historia de las religiones*. Barcelona, 1963, vol. II, p. 251.
Sobre el conocimiento de los misioneros sobre las costumbres chinas de la época, puede consultarse la recopilación: *La Cina: le arti e la vita quotidiana viste da P. Matteo Ricci e altri missionari gesuiti*, a cura di G. Guadalupi, intr. di J.F. Schütte, nota all'iconografia di M. Bussagli. Milano, 1980.

89. Cfr.: A. Kircher: *La Chine illustrée*, ed. cit., pp. 179b, 302a-303a.
P. de Prémare: «Recherches sur les temps antérieurs a ceux dont parle le Chou-king et sur la mythologie de l'Orient». En: *Les livres sacrés de l'Orient*, ed. cit., pp. 32-34.
Ch. Le Gobien: *Histoire de l'edit de l'Empereur de la Chine...*. Paris, 1698, Préface.
J. Bouvet: Carta a Leibniz del 4 de nov. de 1701. Widmaier, I, p. 154.

90. Cfr.: Fung Yu-lan: *op. cit.*, Vol. I, Ch. IV.
M. Granet: *La pensée chinoise*. Paris, 1934, pp. 473 y ss. En la introducción (p.12), expresa que es en el S.V a.C. que comienza la filosofía china, pues no se conocen pensadores más antiguos.
P. Do-Dinh: *Confucio y el humanismo chino*. Madrid, 1964, pp.117-149.
John M. Koller: *Oriental philosophies*. London, 1985, pp. 263-264.
J.B. Se-Tsien Kao: *La filosofía social y política del Confucianismo*. Buenos Aires, 1945, p. 53.
De: *Max Webers Studien über Konfuzianismus und Taoismus*. Frankfurt am Main, 1983, los siguientes trabajos:
Thomas Metzger: «Max Webers Analyse der konfuzianischen Tradition. Eine Kritik» (pp. 229-270):
Peter Weber-Schäfer: «Die konfuzianische Literatur und die Grundwerte des Konfuzianismus» (pp. 202-228).
C. Elorduy, S.J.: *El humanismo político oriental*. Madrid, 1976, pp. 163, 207 y ss.

91. Cfr.: Fung Yu-lan: *op. cit.*, Vol.I, Ch. IV, VI, XII.
R. Wilhelm: *Confucio*. Madrid, 1980.
Huang Nansen: «Confucius and Confucianism». *C.E.A.Ph.*, pp. 535-552.

92. Dichos cuatro libros son: *Lun Yü (Analectas)*, *Chung Yung* o *Doctrina del Significado*, *Ta-Hsüei* o *Gran Doctrina* (citado por Leibniz en el *Discours*), y el libro de Mencio. El *Ta-Hsüei* fue originalmente una parte del *Li-chi* o *Libro de los Ritos*, atribuido tanto al Duque de Chou como a Confucio o a su discípulo Tseng-tzú (505-436 A.C.), aunque estudiosos como Zhu-Hsi atribuyen la introducción a Confucio y el resto al discípulo. Desde el siglo XI comenzó a tratarse como obra independiente. Cfr.: Wing-Tsit Chan: «Chinese Religion: Religious and Philosophical Texts». En: M. Eliade (ed.): *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 3, p. 309.
J. Pérez Arroyo: Prólogo a: Confucio, Mencio: *Los cuatro libros*. Tr., pr. y notas por J. Pérez Arroyo. Madrid, 1981.
M. M. Martí Brugueras: Estudio preliminar a: Confucio: *Los cuatro libros clásicos*. Barcelona, 1973.
Sobre las compilaciones y clasificaciones de los textos clásicos, véase: Fung Yu-lan: *A History of Chinese Philosophy*. Princeton, 1973 (2 Vols.), Vol.I.

93. Cfr.: Fung Yu-lan: *op. cit.*, Vol. I, Ch. XIV.

94. Cfr.: W. Eichhorn: *Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen*. Leiden, 1976.
J. K. Shryock: *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*. New York, 1932.

95. A diferencia de lo que creía Leibniz, este libro no fue escrito por Confucio, aunque, definitivamente conformado siglos después, pertenece a la más pura tradición confuciana. Cfr.: *Discours*, 7, 8, 43, 54-a, 66-a.

96. Cfr.: L. Vandermeersch: «Confucianismo». En: J. Delumeau (Dir.): *El hecho religioso*. Trad. de T. López Pardina y otros. Madrid, 1995, p. 551-581.
N.F. Gier: «On the Deification of Confucius». *Asian philosophy*, vol.3, nº1, 1993, p. 43-54.

Needham, II, pp. 30-32.

97. Sobre estas escuelas: M. Granet: *La pensée chinoise*, ed. cit.
Fung Yu-lan: *op. cit.*, Vol.I, Ch. V, IX, XI, XIII.
M. Kaltenmark: *La filosofía china*. Madrid, 1982, pp. 44-51.

98. Cfr.: Ch. Wei-hsun Fu: «Daoism in Chinese Philosophy». *C.E.A.Ph.*, pp. 553-574. Fung Yu-lan: *op. cit.*, Vol. I, Ch. VIII, X.

99. Cfr.: Wing-tsit Chan: «Confucian Thought: Foundations of the Tradition». En: *The Encyclopiedia of Religion*, vol. 4, pp. 21-22.
Fung Yu-lan: *op. cit.*, vol. II, Ch. II.

100. Téngase en cuenta que la dinastía Quin, que desencadenó las persecuciones mencionadas contra los clásicos y los Letrados, cayó en el 206 a.C. y en el 202 a.C. fue proclamada la dinastía Han. Sobre el Budismo chino: Whalen Lai: «Buddihsm in Chinese Philosophy». *C.E.A.Ph.*, pp. 575-592.

101. Cfr.: Fung Yu-lan: *op. cit.*, vol. II, Ch. II. Sobre su filosofía de la historia, pp. 58-87.

102. Cfr.: J. I. Preciado: Prólogo a: *Lao Zi (El libro del Tao)*, trad., pr. y notas por J.I. Preciado. Madrid, 1994, pp. XV-XX.
M. Eliade: *op. cit.*, II, pp. 10 y ss.
Fung Yu-lan: *History of Chinese Philosophy*. Princeton, 1973, Vol. I, pp. 170 ss.
M. Granet: *La pensée chinoise*, pp.117 y ss.
H. Maspero: *Le Taoïsme et les religions chinoises*. Paris, 1971, p. 39.
Needham, II, pp. 35-36.
Sobre las diferencias entre el taoísmo de Lao-tzú y el de los «magos» (como se llamaba a dicha corriente en la época de Leibniz), véase:
R. Wilhelm: *La sabiduría del I-Ching*. Barcelona, 1977, p. 128.
K. Schipper: «Taoísmo». En: J. Delumeau: *op. cit.*, pp. 509-550.

103. Como religión se introdujo antes: se llega a reportar la existencia de una comunidad budista en Kiang-su a mediados del S. I d.C.
Cfr.: Fung Yu-lan: *op. cit.*, Vol.II, p. XXII, pp. 239 y ss.
F. Harols Smith: «El Budismo». En: James: *Historia de las religiones*, caps. XIII y XIV, pp. 205-224.
E.J. Thomas: *The History of Buddhist Thought*. London, 1963, p. 250 ss.
P. Do-Dinh: *op. cit.*, pp. 187-196.
François Hoang: *El Budismo*. Andorra, 1964, pp. 67-69.
H. Maspero: *op. cit.*, p.48, pp. 279-291.
Needham, II, pp. 406 y ss.
Jean-Noël Robert: «Budismo». En: J. Delumeau: *op. cit.*, pp. 490 y ss.

104. Cfr.: Fung Yu-lan: *op. cit.*, Vol. 2, pp. 339-359, Ch. X, pp. 422 y ss.

105. Cfr.: Stephen C. Neill: «Christianity in Asia». En: M. Eliade (ed.): *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 3, pp. 418-419.

106. Cfr.: B. Hook: *The Cambridge Encyclopedia of China*, ed. cit., pp. 332-333.

107. Se registran documentos fragmentarios, como una carta sobre negocios, escrita en hebreo, que data de 718, y otro donde aparece una oración judía. Cfr.: *Encyclopedia Judaica*. First Printing. Jerusalem, 1971, vol. 5, pp. 468 y ss. En el caso del Islam es más claro aun, pues los contactos comerciales entre China y los países que se islamizarían comenzó antes del nacimiento del Profeta. Se dice que el Islam se introdujo bajo el Emperador T'ai Sung (627-650), aunque este hecho se recoge en forma de leyenda. El documento más antiguo sobre el Islaìn es una estela, que se dice data del 742, aunque se cuestiona la exactitud de lo informado en ella. Existen, por lo demás, minuciosas descripciones geográficas escritas desde el S. IX por árabes. La crónica de Ahbad Assin Wa L-Hind, ya mencionada, es un testimonio de gran importancia sobre el Islam en China. Cfr.: *E.J Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936*, ed. by M. Th Houtsma and others, Leiden, 1987, vol. II, pp. 989-948. *The Cambridge History of Islam*. Cambridge at the University Press, 1970, vol.2, pp. 451 y ss, 523 y ss.
B. Hook (ed.): *The Cambridge Encyclopedia of China*. Cambridge, 1982, pp. 328-332.
R. Patai: «Judaism in Asia and Northeast Africa». En: M. Eliade (ed.): *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 8, pp. 171-172.

108. No debe olvidarse el antiguo y constante afán por cerrar las puertas de China a todos los extranjeros, aunque se admitiesen estancias de carácter comercial o diplomático, pues la tradición afirmaba que China se perdería cuando los extranjeros lograsen establecerse en ella (aun la palabra que designa a los extranjeros equivale a *demonio*). Con la difusión de sus ideas, sobre todo religiosas, ocurría lo mismo. Hechos como el saqueo de la capital china por los uigures en el 762 d.C. recrudecieron el problema. La reconocida tolerancia china y el temor xenófobo sostuvieron una dura lucha que nunca ha cesado y que en la época de Leibniz alcanzó altas cotas. Cfr.: P. Morejón, S.J.: *Historia y relación de lo sucedido en los reinos de Iapón y China, en la cual se continúa la gran persecución que ha avido en aquella Iglesia, desde el año de 615*. Lisboa, 1621, Libro quarto, cap.3, pp. 145-154.

109. Un dibujo de misioneros jesuitas del siglo XVIII representa a un grupo de judíos chinos leyendo la *Torah* en la sinagoga de Kaifeng y transcribe la oración en hebreo. Cfr.: *Encyclopedia Judaica*, ed, cit., V, pp. 469, 471. Las crónicas de autores islámicos son numerosas.

110. Cfr.: Fung Yu-lan: *op. cit.*, II, pp. 422 y ss.
F. Hoang: *op. cit.*, pp. 80, 106 y ss, 126, 129.
H. Maspero: *op. cit.*, pp.84 y ss.

D.S. Nivison: «Li». En: M. Eliade (ed. jefe): *Encyclopedy of Religions*, 16 vols. New York, 1987, Vol. 8, pp. 553-536. Needham, II, pp. 408, 519-532.

111. Cfr.: J.S. Major: «*Ch'i*». *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 3, pp. 238-239. Fung Yu-lan: op. cit., Vol. II.

112. Cfr.: Fung Yu-lan: op. cit., Vol. II, Ch. XI-XII.
R. L. Taylor: «Chou Tun-I». *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 3, pp. 337-339.

113. Dicho libro, del cual se hablará más adelante, figura en tres de las cuatro colecciones clásicas del Confucianismo: en los «Cinco clásicos», los «Seis clásicos» y los «Trece clásicos». Aunque esté asociado a la tradición confuciana, el Taoísmo, la doctrina *yin-yang* y el Budismo han contribuido a su desarrollo hasta la forma actual. Proviene, como se sabe, de primitivos sistemas de adivinación mediante caparazones de tortugas, y consta de 64 hexagramas, compuestos por dos trigramas con significados propios. Estos, a su vez, están formados por trazos continuos y/o discontinuos, que describen 8 fenómenos: el cielo, la tierra, el viento, el lago, el agua, el fuego, la montaña y el trueno. Los trazos se obtienen mediante la manipulación de varas de milenrama, y también mediante la tirada de monedas, cuyo anverso y reverso poseen valores determinados. Cada hexagrama recibe un nombre, alusivo al mensaje que contiene, el cual describe la esencia, material y espiritual, de la situación o problema por el que se pregunta, y a la vez –y de acuerdo con dicha esencia– señala el camino apropiado para afrontar tal situación y conducirla hacia su mejor solución. Véanse los comentarios de R. Wilhelm a: *I-Ging. Das Buch der Wandlungen*, ed. cit., y los de R. y H. Wilhelm en: *Understanding the I-Ching*. Princeton, New Jersey, 1995. Importante es la obra del Lama Anagarika Govinda: *The Inner Structure of the I-Ching*. Tokyo. Weatherhill. New York, 1981. A lo largo de Fung Yu-lan (*op. cit.*) pueden encontrarse abundantes datos al respecto.

114. Cfr.: Fung Yu-lan: *op. cit.*, II, pp.533 y ss.
P. Do-Dinh: *op. cit.*, pp. 201-208.
F. Hoang: *op. cit.*, pp.106 y ss.
Needham, II, pp. 455-485.
Tu Wei-ming: «Die Neokonfuzianische Ontologie». En: *Max Webers Studien...*, ed. cit., pp. 271-297.

115. Cfr.: Fung Yu-lan: *op. cit.*, Vol. 2, pp. 500-508.

116. Cfr.: Fung Yu-lan: *op. cit.*, Vol. 2, p. 454.

117. Sobre la *Gran Doctrina* y los comentarios hechos a ésta por Zhu Hsi y los filósofos posteriores, véase:
Fung Yu-lan: *op. cit.*, vol. 2, pp. 470-472, 598 y ss.
Wing-Tsit Chan: «Chinese Religion: Religious and Philosophical Texts». En: M. Eliade (ed.): *Encyclopedia of Religion*, Vol. 3, pp. 309-310.
D. S. Nivison: «Chinese Philosophy». *Ibíd.*, Vol.3, p. 255.

118. Cfr.: T. Brook: «Weber, Mencius and the History of Chinese Capitalism». *Asian Perspective*, Vol. 19, nº 1, spring-summer 1995, pp. 79-97.
C. Chang: *The Development of Neo-Confucian Thought*, 2 Vols. New York, 1957, 1962.

119. Cfr.: H. Grouhier: *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe Siècle*. Paris, 1980.
H. Grouhier: *L'Anti-humanisme au XVIIe Siècle*. Paris, 1987.
A. Adam: *Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620*. Paris, 1935.
L. Fébvre: «Un diálogo entre grandes hombres: Leibniz, Spinoza y el problema de la incredulidad en el siglo XVII». En: *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*. Barcelona, 1985.
U.P. Jauch: *Damenphilosophie (und) Männermoral: Vom Abbé de Gérard bis Marquis de Sade. Ein Versuch über die lachende Vernunft*. Wien, 1990.

120. Puede verse la evolución de las influencias en el *I-Ching* y sus interpretaciones en las obras ya citadas de Fung Yu-lan y Maspero (en especial, pp. 70-71 del segundo). También:
E.H. Smith: *op. cit.*, caps.XIII-XIV.
F. Hoang: *op. cit.*, pp. 69 y ss, 106 y ss.
Sobre el neoconfucianismo en la época de Leibniz puede consultarse el importante estudio de Young Chil Kim: *The Philosophy of Wang Fu-Chih (1619-1692)*. Harvard, 1982.

121. Esta es la fecha aproximada de la que data la versión traducida por R. Wilhelm (Needham, II, pp. 306 y ss). En otros casos se le ubica en el S. IX (E. Saad: *I-Ching, el oráculo chino. Mito e historia*. Madrid, 1991, pp. 34-35.
H. Maspero (*op. cit.*, p. 72) sitúa sus aspectos filosóficos entre los siglos V y IV a.C. Véase también: A. Rey: *La science oriental avant les grecs*. Paris, 1930, pp. 398-406.

122. Sobre la formación de los hexagramas:
I-Ging, ed. cit., p. 11-14. Needham, II, pp. 304 y ss.

123. Cfr.: J.B. Se-Tsien: Kao: *op. cit.*, p. 31.
H. Maspero: *op. cit.*, pp. 70-71.
R. Wilhelm: *Confucio*. Madrid, 1980, pp. 81-82, 156-174.
M. Granet: *La pensée chinoise*, pp. 553-554.
Needham, II, pp. 304-351 (evolución del *I-Ching*).
David C. Yu: «*I-Ching*». En: *The perennial dictionary of world religions*. San Francisco, 1989, pp. 334-335.
C. Elorduy: *op. cit.*, p. 211.
R. Wilhelm: *La sabiduría del I-Ching*, pp. 124-126.

Wing-Tsit Chan: «Confucian Thought. Foundations of the Traditions». En: *The Encyclopedia of Religion*, ed. cit., Vol. 4, pp. 15-36.
L.G. Thomson: «The state cult». *Ibid.*, Vol.4, pp. 36-38.

124. Véanse al respecto los ya citados libros:
R. & H. Wilhelm: *Understanding the I-Ching*, ed. cit.
H. Wilhelm: *Heaven, Earth and Man in the Book of Changes. Seven Eranos Lectures*. University of Washington Press. Seattle & London, 1997, pp. 8-11, Ch. VII.
Lama Anagarika Govinda: *The Inner Structure of the I-Ching*, ed. cit.

125. Resulta muy importante al respecto la carta de Leibniz a M. Dangicourt, escrita apenas dos meses antes de su muerte (11. Sept. 1716), donde subraya que la unidad aritmética «est aussi un tout intellectuel ou idéal divisible en parties», al igual que el *0* es una aproximación, un límite del pensamiento, según aclara en las partes II y III al referirse al cálculo infinitesimal, para concluir advirtiendo que «à la rigueur *nihilum* qui est l'extremité des nombres en diminuant devroit ainsi être divisé par *omnia* qui est l'extremité des nombres en augmentant», y que «il est aisé de tomber dans des paralogismes quand on ne rectifie ces choses par les idées que je viens de donner» (Kortholt, III, pp. 283-288). Aquí interesa el significado filosófico de la aritmética.
Sobre la dimensión de los procesos en el pensamiento chino insiste F. Jullien en *Procés ou Création*. Paris, 1989, y *La Propension des Choses*. Paris, 1992. Es interesante observar en este autor el análisis de «corte» eranosiano, con respecto a la búsqueda de claves del pensamiento y de la espiritualidad humanas a través de la conparatística cultural.

126. En la Cábala la nada se concibe como un límite del pensamiento, y en ese sentido se identifica con Dios, en su dimensión oculta e innombrable, sin dejar de ser uno, a la par de principio. Cfr.: G. Scholem: *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*. Barcelona, 1994, pp. 121-123. En los párrafos 6, 7 y 8 del *Discours* se dice que *Li* (Dios) es a la vez lo uno y lo múltiple, la nada y el todo.

127. Leibniz polemizó con L. Bourget sobre la relación entre el *I-Ching*, Spinoza y la Cábala. Cfr.: Zacher, pp. 193-204. Pueden consultarse los escritos en la edición de Gebhardt (*Die Philosophischen Schriften von Leibniz*, 7 Bd., Hildesheim, 1965, Bd. III. En lo adelante Ph. Sch.) y algunos en Dutens, VI. Véase también la ya citada: L.A. Foucher de Careil (ed.): *Leibniz: la Philosophie Juive et la Cabale*.

128. Cfr.: Leibniz: Carta a D. Bourget del 15. 12. 1707. Dutens, VI, pp. 202-203. También en Gerhardt (Ph.Sch., III), ed. cit.
Sobre la numerología en el *I-Ching*: Fung Yu-lan: *op. cit.*, II, Ch. III.
M. Granet: *La pensée chinoise*, Ch. III, pp. 183-195.
En la modernidad europea, la obra de M. Ricci sobre China hizo pensar a más de un autor sobre las analogías entre las ideas de la Cábala y las peculiaridades de las religiones chinas transmitidas por Ricci. Cfr.: David B. Ruderman: *Kabbalah, magic and science: the cultural universe of a sixteenth-century Jewish physician*. Cambridge, Massachusetts, London, 1988, Ch. 8-9. Sobre la crónica de Ricci: pp. 131-132. Sobre M. Martinius y la reacción que desató en su época el figurismo, también entre los estudiosos judíos, p. 366.

129. Se trata de la célebre *Cabala denudata*, que continúa la línea del *De Arte Cabalistica* de Johann Reuchlin. Cfr.: Leibniz: Carta a Bourget del 3. 1. 1714. Dutens, VI, p. 210-212 (también en Gerhardt: *Ph. Sch.*, III, ed. cit).
Véase: A. P. Coudert: *Leibniz and the Kabbalah*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995, en especial el cap. 3.

130. Cfr.: S. Wollgast: *Philosophie in Deutschland...*, K.2: «Von der Naturphilosophie zur modernen Naturwissenschaft».
B. Orio de Miguel: «Leibniz y la tradición teosófica» (libro inédito expuesto en forma de conferencias en la Sociedad Española Leibniz en 1992).
B. Orio de Miguel: «Adam Kadmon: Conway, Leibniz and the Lurianic Kabbalah». En: *Leibniz and Adam*, ed. cit., pp. 267-282.
D. B. Ruderman: *Jewish Thought and scientific Discovery in Early Modern Europe*. New Haven: Yale University, 1995.
A. R. Hall: *H. More: Magic, religion and experiment*. Oxford-Cambridge, 1991, Ch. 4: «The Cambridge Platonists», pp. 58-81. K. Thomas: *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England*. Middlesex, 1985, pp. 240-241, 320 y ss, 417 y ss, 703-707.

131. Leibniz: *N.T.*, II, XXVII, 26; ed. cit., p. 213. Cfr.: nota nº 80 al *Discours*.

132. Cfr.: G. Friedmann: *Leibniz et Spinoza*. Paris, 1946, p. 209; E. Naërt: *Memoire et conscience de soi selon Leibniz*. Paris, 1961, pp. 135-137.

133. Cfr.: *Théod.*, Discours, 9. Leibniz se refiere aquí a Moses Germanus y a las críticas sobre sus puntos de vista hechas por Johann-Georg Wachter en obras como *Die vergötterte Welt oder Der Spinozismus im Judentum* y *De recondita Hebraeorum Philosophia*, comentada por Leibniz en su escrito publicado como «Réfutation inédite de Spinoza». En: *Leibniz: Lettres et opuscules inédits*, ed. par L.A. Foucher de Careil. Paris, 1854.

134. Cfr.: J. Baubérot: «El Protestantismo.» En: J. Delumeau (Dir.): *El hecho religioso*. Ed. cit. pp. 180 y ss. Se sigue este aspecto con todo detalle en: E.G. Léonard: *Histoire générale du protestantisme*, 3 vols. Paris, 1985.
E. Beyreuther: *August Hermann Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung*, ed. cit., pp. 84-103.
P. Damboriena: *La salvación en las religiones no cristianas*. Madrid, 1973, pp. 166 y ss.
Stephen C. Neill: *A History of Christian Missions*. Baltimore, 1964.

135. Cfr.: H. Wyder: «Chinesische Religion und christliche Botschaft». G. Rosenkranz: «Missions— und Kirchengeschichte». «Mission nach 1800». *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, T.I. Tübingen, 1957, pp. 1661-1672.
H.W. Gensichen: «Missionsgeschichte». *Evangelisches Kirchenlexikon.* Bd.III. Göttingen, 1992, pp. 445-456.
P. Damboriena: *op. cit.*, pp. 150-172.

136. Cfr.: A. Santos Hernández: *Las misiones católicas*. Valencia, 1978, pp. 92-98.
H. Tüchle: *Nueva historia de la Iglesia*, t.III: *Reforma y contrarreforma*. Madrid, 1987, pp. 293-297.
P. Damboriena: *op. cit.*, pp. 136-137.

137. P. Morejón: *op. cit.*, p. 145.

138. M. Ricci: *De Christiana expeditione apud Sinas*. Roma, 1615, Liber I, cap.IX-XI.
N.F. Gier: «On the Deification of Confucius». *Asian Philosophy*, vol. 3, nº1, 1993, pp. 43-54.
Ch. Le Gobien: *Histoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine en faveur de la Religion chrestienne*. Paris, 1698, pp. 104 y ss. Préface, pp. 1-8, 35 y ss (elogio de Confucio).
M. Martini: *Atlantis Sinici*. Amsterdam, 1659, pp. 9b y ss.
A. Kircher: *La Chine illustrée*, ed. cit., pp. 185b y ss, 176a y ss; sobre Roberto de Nóbili en la India, p. 208b. Véanse, en la misma obra, los comentarios de Johannes Grueber, S.J. (Linz, 1623-Sárospatak, Hungría, 1680), sobre las analogías entre las religiones en China y las de los Barantola (Tibet), y de Nepal, pp. 319-320.

139. Cfr.: B. Vermander, S.J.: «Théologiens catholiques en monde chinois». *Nouvelle revue théologique*. Compagnie de Jésus. Namur, 1ère et 2nde parties: tome 117/ 1995; nº 5, sept.-oct., pp. 670-693/ nº 6, nov.-dec., pp. 860-873.

140. Cfr.: *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, ed. T. H. Martín-Lunas, pp. 32-33.
J. Reuchlin: *De Arte Cabalistica*, ed. cit., pp. 127-137 y ss.
A. Coudert: *op. cit.*, pp. 8-9, 43-45.
Véanse, sobre la historia del problema, en: *The Encyclopedia of Religion*, ed. cit., los artículos: «Esotericism» (Vol. 3), «Humanism» (Vol. 6), «Neoplatonism» (Vol. 10) y «Occultism» (Vol. 11).

141. Cfr.: L. Pastor: *Historia de los papas*, vol. XXXIII. Barcelona, 1958, p.337.
Los frutos de esta idea, resumibles en la teoría sobre la *inculturación* de la fe, han sido asimilados actualmente por todas las confesiones cristianas. En el catolicismo, la encíclica de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi* desató una nueva polémica. Cfr.: A. Tornós: *Actitudes de los creyentes y evangelización de la cultura*. Univ. Comillas. Madrid, 1992. El propio autor actualiza su punto de vista en: «Principios directivos para la evangelización de las culturas». *Miscelánea Comillas*, 54, 1996, pp. 27-51.

142. Cfr.: Justino: *Apologías*, ed. H. Yabén. Sevilla, 1990.
J. J. Ayán Calvo: *Antropología de San Justino*. Córdoba, 1988.
K. Hyldahl: *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*. Copenhagen, 1966.

143. Cfr.: Pedro Abelardo: *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, ed. A. Sanjuán y M. Pujadas. Zaragoza, 1988.
R. Llull: *Le livre du gentil et des trois sages*, ed. par A. Llinarès. Paris, 1966.
R. Llull: *Buch vom Heiden und den drei Weisen*, mit Beiträgen von R. Panikar et al. Freiburg, 1983.
Raymond Lulle: Christianisme, Judaïsme, Islam. Fribourg, 1986.

144. Las versiones francesa y española aparecieron respectivamente en 1616 (Lyon) y 1621 (Lima).

145. Le Gobien: *op. cit.*, pp. 83-195, en especial 181-195.

146. Cfr.: J. Bouvet: *Portrait historique de l'Empereur de la Chine*. Paris, 1698, pp. 43-44, 120-126, 144-150, 165-170, 224-225, 243 y ss.

147. Cfr.: C. von Collani: «Niccolo Longobardis Traité». *L.u.E., I*, pp. 120-127.

148. Cfr.: L. Pastor: *op. cit.*, vol. XXXIII, pp. 343.

149. Véase sobre esto: A. [Caballero] de Santa María: *Cartas de China*. Sevilla, 1917, en especial las cartas VI, VIII, X, XV y XXI.

150. El propio P. Santa María narra estos hechos en su obra: *Relación de la persecución en China (1644-1666)*. Madrid, 1915. También se refiere a ello en *Cartas de China*, ed. cit., cartas XVII, XXI y XXIV.

151. Resulta interesante recordar que, según escribía antes de 1621 P. Morejón, S. J., las sentencias a muerte eran raras en China y podían pasar 10 ó 12 años sin que se ejecutara a nadie (Cfr.: *op. cit.*, pp. 161).

152. Domingo Fernández Navarrete (Valladolid, 1618-1689) fue primero catedrático de teología en Manila y después misionero dominico en China, en las provincias de Fokien y Chekiang. Opuesto a la posición acomodacionista, fue uno de sus más enconados adversarios y apeló ante Roma contra los jesuitas y contra la tolerancia de los ritos. Su obra al respecto abarca dos partes: *Tratados históricos, éticos, políticos y religiosos de la monarquía de China* (Madrid, 1676) y *Controversias antiguas y modernas de la misión de la China* (Madrid, 1679). La Inquisición retiró este último de la circulación y a Navarrete del escenario nombrándolo Obispo de La Española (Santo Domingo) en 1677.
Cfr.: L. Pastor: *op. cit.*, vol. XXXIII, pp. 347-348.

153. Cfr: S. Vareschi: «Martino Martini, S.J. e il decreto del Sant'ufficio nella

questione dei riti cinesi (1655-56)». *Archivum Historicum Societatis Jesu*, Anno LXIII, fasc.126, jul-dec. 1994, pp. 209-260.
M. Revuelta González: «Los ritos chinos y los jesuitas en el siglo XVIII, según la documentación franciscana». *Miscelánea Comillas*, 54, 1996, pp. 143-173.

154. Claudio Philippo Grimaldi (Coni, 16639-Pekín, 1712), entró en la Compañía de Jesús en 1657. Llegó a China como misionero en 1671. Fue Viceprovincial superior en Pekín, sucesor del P. Verbiest como Presidente del Tribunal de Matemáticas. Escritos suyos aparecieron en las *Acta Eruditorum*. Sobre sus relaciones con Leibniz:
Aiton, pp. 221, 235, 292.
A. Robinet *Iter Italicum*, pp. 81-83, 91-94, 122-130, 457-458.
Correspondencia entre ambos en Widmaier.

155. Cfr.: L. Pastor: *op. cit.*, Vol. XXXIII, pp. 373 y ss.

156. Es de señalar que conservó siempre una gran deferencia hacia los jesuitas, con quienes tan excelentes relaciones había tenido siempre. Al desatarse en 1717, ya muerto Leibniz, una fuerte persecución contra el Cristianismo, Khang-hi, pese a aprobar esta medida, tranquilizó a los jesuitas poseedores del *piao* en relación con el cumplimiento de dicho decreto. Cfr.: L. Pastor: *Ibid.*, p. 399.

157. Dicha estela data del 781 y fue descubierta entre 1623 y 1625. Cuenta la llegada de los misioneros nestorianos y resume los principios de la fe cristiana.

158. En el *Oedipus Aegyptiacus* esta idea preside toda la concepción expuesta. Sobre esto: J. Godwin: *Athanasius Kircher. A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*. London, 1979, pp. 15-16.
Thomas Leinkauf: *Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*. Berlin, 1993, pp. 246-254.

159. Cfr.: A. Kircher: *La Chine Illustrée*, pp. 10b, 178b-179b, 303a y ss. En la p. 320 de dicha obra, J. Grueber compara los nombres de una diosa entre chinos y tártaros y apunta su similitud con la idea católica sobre María, como *Mater Dei*.
La idea de Kircher sobre el origen plenamente egipcio de la lengua, religión y otras formas de la cultura griega ha sido retomada, desde perspectivas contemporáneas por M. Bernal. Cfr.: *'Black Athena. The Afroasiatics Roots of Classical Civilisation»*. Vol. I (*The Fabrication of Ancient Greece*), ed. cit., Ch. III, pp. 161-172.

160. Cfr.: A. Kircher: *Oedipus Aegytiacus*, ed. cit., T. I, en especial Syntagma V. Simia Aegyptia, pp. 396-424.

161. Cfr.: M. Martini: *Histoire de la Chine*, 2 T. Paris, 1692, T. I, Lib. I, pp. 3-9, 25-26.

162. Cfr.: Le Gobien: *op. cit.*, prefacio y apéndice (la famosa aclaración sobre los honores que los chinos rinden a Confucio y a los muertos).

163. Cfr.: P. Intorcetta, Ch. Herdtrich, F. Rougemont y Ph. Couplet: *Confucius sinarum philosophus*. Paris, 1687, Proemialis declaratio.

164. Cfr.: L. Le Comte: *Nouveaux memoires sur l'etat présent de la Chine*. Paris, 1697, vol. II, pp. 133-146.
L. Le Comte: *Des ceremonies de la Chine*. Paris, 1700, pp. 29-32 y ss.

165. Cfr.: J.Bouvet: *Portrait historique...*, pp. 229-231. Carta a Leibniz del 28. 2. 1698, p. 74. Widmaier, I, pp. 71-77.

166. Leibniz cita por lo menos las obras de Bouvet (*Novissima Sinica*, 2ª ed.), de Le Comte (carta a Burnet del 1-2. 2. 1697. Dutens, VI, p. 241, Couplet (carta a Bouvet del 18. 5. 1703. Widmaier, I, p. 191), el *Atlas Sinensis* de Martini (carta a Bouvet del 18. 5. 1703, *Ibíd.*, p. 191), y alude al menos a la *Sinicae historiae* (carta a Bouvet del 15. 2. 1701 (*Ibíd.*, p. 141).
Cfr.: C.von Collani: «Leibniz und die chinesische Ritenstreit». *L.T.A.*, I, pp. 156-163.

167. Entre los ejemplos cada vez más numerosos de autores que abogan por una teología ecuménica interreligiosa y no proselitista pueden citarse, de R. Panikkar: *El Cristo desconocido del hinduismo: para una cristofanía ecuménica*. Madrid, 1994.
Culto y secularización: apuntes para una antropología litúrgica. Madrid, 1979.
La transformación de la misión cristiana en diálogo. Madrid, 1992.
La Trinidad y la experiencia religiosa. Barcelona, 1979.
de H. Küng: *El Cristianismo y las grandes religiones: hacia el diálogo con el Islam, el hinduismo y el budismo*. Barcelona, 1993.
Theologie im Aufbruch..., ed. cit., III Teil.
El judaísmo: pasado, presente y futuro. Barcelona, 1994.
El desafío cristiano. Madrid, 1982.
En este sentido se dirigen las ideas de D. Bonhoeffer sobre el mundo y no la Iglesia como lugar de encuentro de los hombres.

168. Cfr.: Vorwort, *Discours...*, ed. Loosen-Vonessen.
Y. Belaval: *Leibniz critique de Descartes*. Paris, 1960, pp. 118-129.
D. J. Cook: «*Metaphysics, politics and ecumenism: Leibniz» Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, ed. cit.

169. Cfr.: A. Robinet: Introducción a: N. Malebranche: *Oeuvres*, T. XV: *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, ed. A: Robinet. Paris, 1970, p. IV. La primera edición de la obra es de 1708 (se citará en adelante como *Entretien*).

170. La *Confessio Philosophii* o la *Causa Dei*, que junto con *Théodicée* muestran

mejor que ninguna otra obra la faceta apologética de Leibniz, no pretenden sin embargo defender la superioridad de dicha religión sin más, sino también el pensamiento moderno, tanto científico como filosófico, y las funciones prácticas del filósofo, que a la larga adquieren un carácter socio-político.
Cfr.: J. Baruzi: *Leibniz et l'organisation...*; ed. cit., pp. 370 y ss.
J. Jalabert: *Le Dieu de Leibniz*, ed. cit., pp. 8 y ss.
C. Wilson: *Leibniz' Metaphysics. A historical and comparative Study*. Manchester, 1989, ch. VIII.
Q. Racionero: «Theoretische und politische Vernunft bei Leibniz»; En: *L.T.A.*, ed. cit.
C. Roldán: «Del deber ser al ejercicio del poder: las analogías del mundo moral y el político». En: Q. Racionero y C. Roldán (eds.): *Analogía y expresión*. Madrid, 1994, pp. 431-442 (en adelante se citará como *A.E.*).

171. Cfr.: Ahbar As-Sin Wa L-Hind: *op. cit.*, introd., pp. XVI y ss.

172. Cfr.: Leibniz: «*Comentatiuncula de Judice Controversiarum*». *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. v. der Preuss. (sp. Deutsch.) Akademie der Wissenschaften. Darmstadt-Leipzig-Berlin, 1923 ff., VI, I, S. 548-559.
Leibniz: «*De Controversiis*». En: *Textes inédits*, ed. Grua. Paris, 1948, Vol. I, pp. 292-302.
L. Couturat: *La logique de Leibniz d'aprés de documents inédits*. Hildesheim, 1985, Ch.IV, pp. 96-101.
M. Dascal: «*Reason and the Mysteries of Faith: Leibniz on the Meaning of Religious Discourse*». En: Dascal: *Leibniz, language, signs and thought: a collection of essays*. Amsterdam, 1987, pp. 93 y ss.
J. de Salas Ortueta: «La verdad del otro y la práctica ecuménica en Leibniz». Theoria, nº 14-15, oct. 1991, pp. 161-173.
H. Poser: «*Analogia und Expressio bei Leibniz*». En: *A.E.*, ed. cit., pp. 21-29.

173. Cfr.: R.H. Popkin and Ch. B. Schmitt (eds.): *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment. Wolfenbütteler Forschungen*, Bd. 35. Wolfenbüttel, 1987.
A. Aliotta: *Sceticismo antico é sceticismo moderno*. Piacenza, 1947.
E. de Olaso: «Preliminary Considerations on a Possible Method for Leibniz's Discussion with the Sceptics». *L.u. E., I*, pp. 557-564.

174. Cfr.: Q. Racionero: «Pirrón y la ciudad. Sobre una nueva lectura del escepticismo antiguo» (ponencia leída en las jornadas «Escepticismo y verdad», celebradas en la Universidad Complutense de Madrid del 18 al 20 de noviembre de 1996).
H. Vincent: «Scepticisme et usage du monde». *Archives de Philosophie* 59, 1996, pp. 403-425.
K. Thomas: *Religion and the Decline of Magic*, ed. cit., 6.4: «Escepticism», p. 198-206.
Q. Racionero: «Verdad y expresión: Leibniz y la crítica del subjetivismo moderno». En: *A.E.*, pp. 257-275.
E. de Olaso: «Conocimiento y expresión en Leibniz: algunas reflexiones críticas». *A.E.*, pp. 237-246.

175. Debe recordarse que el *Entretien* le fue mencionado a Leibniz por N. de Rémond en carta del 12 de octubre de 1714 (C.I. Gerhardt (ed.): *Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz*, ed. cit., Bd. 3, pp. 629-630). Cfr.: A. Robinet: *Ibíd.*, p. XXIX. No siempre se dedica la suficiente atención a este punto, que falta, por ejemplo, en una obra como la de W. H. Barber: *Leibniz in France. From Arnauld to Voltaire*. New York-London, 1985, tal vez porque no se valora lo bastante la importancia del tema de China en ambos.

176. *Entretien*, p. 3.

177. *Entretien*, p. 12.

178. Cfr.: Yanbing Zhu: «Leibniz und Zhu Xi». En: *L.T.A.*, I, p. 1052. D. Mungello: *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*. Honolulu, 1977.

179. En el *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, I se lee: «La raison, consistant dans l'enchaînement des vérités, a droit de lier encore celles que l'expérience lui a fournies, pour en tirer des conclusions mixtes»(ed. cit., p. 50).

180. Cfr.: D. Berlioz: «Les fondements métaphysiques de la concorde religieuse». *L.u.E., II*, pp. 35-42.
G. Freudenthal: «Leibniz and the Resolution od Scientific Controversies by Conceptual Development». *L.u. E., II*, pp. 126-133.
Véanse también los trabajos de M. Dascal sobre el tema, citados en este prefacio.

181. Cfr.: A. Domínguez: «Introducción» a: Spinoza: *Tratado teológico-político* (se citará en lo adelante como *T.T.P.*), ed. cit., pp. 22-23.

182. Cfr.: B. Spinoza: *T.T.P.*, ed. cit., p. 133.

183. Sobre esto: H. Kamen: *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa Moderna*. Madrid, 1987, pp. 91-92, cap. 10, pp. 208-232.
E. Estébanez: «La incertidumbre moral y la tolerancia». Rev. *Estudios Filosóficos*, 127 (1995), pp. 409-430.

184. Spinoza: *T.T.P.*, ed. cit., p. 133.

185. La dinastía Ming estuvo en el poder hasta 1662. Al tomar el poder los manchúes, fundaron la dinastía Ch'ing, que detentó el poder desde 1644 hasta 1912. A ella pertenecía el Emperador Kang-hi. Ellos impusieron la obligación de la trenza (*pieri-tzé*) a los hombres como rasgo distintivo.

186. Spinoza: *T.T.P.*, ed. cit., p. 133.

187. Cfr.: Spinoza: *T.T.P.*, ed. cit., p. 132.

188. Spinoza: *T.T.P.*, ed. cit., p. 151.

189. Spinoza: *T.T.P.*, ed. cit., p. 160.

190. Un análisis multilateral sobre el «espíritu espinocista» en este respecto puede hallarse en: S. Berti, F. Charles-Daubert & R.H. Popkin (eds.): *Heterodoxy, Spinozism, and free thought in early-eighteenth-century Europe: studies on the Traité des trois imposteurs.* Dordrecht, 1996. En especial, la contribución de M. Mulsow: «Freethinking in early-eighteenth-century Protestant Germany: Peter Friedrich Arpe and the *Traité des trois imposteurs*» (p.193-239) se refiere a la reacción de Leibniz y sus contemporáneos. Véase también: J.P. García del Campo: «Spinoza y el *libertinismo* político». En: *Anales del seminario de historia de la filosofía*, nº 12. Univ. Complutense de Madrid, 1995, pp. 33-56.

191. Cfr.: *Causa Dei*, 130.

192. Cfr.: Spinoza: *T.T.P.*, ed. cit., p. 161.

193. Spinoza: *T.T.P.*, ed. cit., p. 349.

194. Leibniz: *N.T.*, IV, VII, 11; ed. cit., p. 361.

195. Spinoza: *T.T.P.*, ed. cit., p. 162.

196. Spinoza: *Ibíd.*, p. 165.

197. Leibniz: *N.T.*, ed. cit., pp. 405-406.

198. Cfr.: Y. Yovel: *Spinoza, el marrano de la razón*, ed. cit., pp. 205-207.

199. Cfr.: L. Rensoli: «El proyecto ecuménico de Leibniz». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXII, 1995, pp. 183-198. El tratamiento del problema es incompleto, pues no se abordan específicamente el caso del Judaísmo ni la influencia espinocista.

200. No se olvide que la importantísima obra de Pufendorf *De Iure Naturae et gentium* apareció en 1672.

201. Cfr.: G. Scholem: «Shabbetai Zevi». *Encyclopedia Judaica*, ed. cit., Vol. 14, pp. 1220-1254.
G. Scholem: *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676*. Princeton, 1973.

202. Cfr.: G. Brown: «Leibniz's moral philosophy». En: *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. by N. Jolley. Cambridge, 1995.
Este intento ha sido retomado, tanto en la interpretación de la concepción filosófica leibniziana como en la elaboración de una visión propia del problema, desde una perspectiva hegeliana que intenta argumentar ideas medulares del cristianismo por Erwin Schadel «Zu Leibniz' *'Defensio Trinitatis'*. En: E. Schadel (Hrsg.): *Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Mein-Bern-New York-Paris, 1989, S. 235-305, concepción que no compartimos por cuanto parece un nuevo modo de absolutizar las tríadas hegelianas en todos los órdenes de la realidad y el pensamiento.

203. Cfr.: A. Heinekamp: *Das Problem des Guten bei Leibniz*. Bonn, 1969, pp. 166-181.
M. Granet señala por su parte que «la categorie d'ordre et de totalité est la categorie suprême de la pensée chinoise» (*La pensée chinoise*, ed. cit., pp. 24). En cuanto a Leibniz, A. Becco identifica en su caso a Dios con el orden universal («Monde et univers selon Leibniz». En: A. Robinet: *Recherches sur le XVIIème siècle*. Paris, 1976, pp. 173 y ss).
Véase también sobre esto: C. Wilson: *Leibniz' Metaphysics. A historical and comparative Study*. Manchester, 1989, pp. 70-77, en especial el cap. VIII: «The Problem of Theodicy».
F. Jullien en: *Fonder la morale*. Paris, 1996, ofrece una visión del problema, a partir de la comparatística, que contribuye a esclarecer la leibniziana.

204. Cfr.: B. Orio de Miguel: *Leibniz y la tradición teosófica* (material en disquette distribuído en 1993 en la Sociedad española Leibniz).
J. Arana Cañedo-Argüelles: Introducción a: G.W. Leibniz: *Escritos de dinámica*. Madrid, 1991.
C. Wilson: *op. cit.*, pp. 51-57.

205. Cfr.: Hans-Stephan Brather (ed.): *Leibniz und seine Akademie: ausgewählte Quellen zur Geschichte der Berliner Sozietät der Wissenschaften, 1697-1716*. Berlin, 1993.
Ayval Ramati: «Harmony at a Distance. Leibniz's Scientific Academies». *ISIS*, 1996, 87, pp. 430-452.
H. Poser: «Theoria cum Praxi. Das Leibnizsche Akademiekonzept und die Technikwissenschaften». *Rechtshistorisches Journal*, 15, 1996, pp. 149-174.
M. Wintroub: «The looking glass of facts: collecting, rhetoric and citing the self in the experimental natural philosophy of Robert Boyle». *History of Science*, 1997, XXXV, 108, pp. 189-210.

206. Cfr.: B. Orio de Miguel: «Leibniz y la *philosophia perennis*». En: *Estudios filosóficos*. Valladolid, enero-abril 1987, nº101, vol. XXXVI, pp. 29-57.
S. Brown: «Leibniz: Modern, Scholastic or Renaissance Philosopher?» En: *The Rise of Modern Philosophy*, ed. by T. Sorell. Oxford, 1993, pp. 213-230.

207. Cfr.: A. Coudert: *op. cit.*, p. 8, donde se refiere a la *Monadología* como expresión de la *prisca sapientia* en la modalidad de *philosophia perennis* en Leibniz.
J. Godwin: *op. cit.*, pp. 18, 23-24.
R. Ravindra: «Newton». *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 10.

K. Thomas: *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England*. Middlesex, 1985, pp. 266-268, 511.

208. Cfr.: «El espécimen de dinámica». En: G.W. Leibniz: *Escritos de dinámica*, ed. cit.
F. Jullien: *La Propension des Choses*, ed. cit., Ch. VII. B. Orio de Miguel: «El principio de analogía en Leibniz». En: *Enrahonar*, nº 14, 1988, Barcelona, pp. 33-61.
El carácter problemático de esta idea fue señalado poco después por Kant en : «Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee» (1791).

209. Cfr.: Philipp Melanchthon: *Doctrinae Physicae Elementa, sive Initia*. Lugduni (Lyon), 1550. En la p. 23, por ejemplo, dice expresamente que para entender la doctrina cristiana debe apelarse a la física.

210. Cfr.: C. E. Maxcey: *Bona opera. A Study of the Development of the Doctrine en Philipp Melanchthon*. Nieuwkoop, 1980, pp. 240-253.
Sobre la formación de esta concepción: W. Maurer: *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*. Bd. I: *Der Humanist*. Göttingen, 1967, en especial el cap. 5.

211. Esta idea es apuntada por S. Wollgast en su ensayo «Zur Philosophiegeschichte in Deutschland im 17. Jahrhundert». En: *Vernunft und Erbe*. Berlin, 1989, pp. 67-74.

212. Además de Baruzi, trata esto en parte R. H. Popkin en: «Leibniz and Vico on the pre-Adamite theory». *Leibniz and Adam*, ed. cit., pp. 377-386.

213. Cfr.: Aiton: *Leibniz, una biografía*, ed. cit., p. 438.

214. Cfr.: M. Dascal: «One Adam and many cultures: The role of political pluralism in the best of possible words». En: *Leibniz and Adam*, ed. cit.

215. Cfr.: Y. Belaval: *Leibniz critique de Descartes*, Ch. «Revolution et tradition». S. Brown: *op. cit.* En este sentido apuntan los numerosos trabajos de A. Robinet sobre la arquitectónica leibniziana. F. Jullien expresa en el citado «*Un Usage Philosophique de la Chine*» que el término *propension*, clave para entender la filosofia china, al que arribó a partir del chino *shi*, es de inspiracion leibniziana. Sobre el sentido chino de la historia, véase su obra *Figures de l'immanence*. Paris, 1995, VII.

216. Cfr.: J. Baruzi: *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*. Paris, 1908, pp. 92 y ss.
G. Grua: *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*. Paris, 1985, pp. 135-163.

217. Es interesante observar que esta parte del párrafo 3 del *Discours* coincide casi literalmente con la siguiente opinión de L. Le Comte: «Mais d'ailleurs ils faisoient reflexion qu'il n'etoit pas juste de condamner legerement les coûtumes d'un empire aussi ancien et aussi sage que celuy de la Chine, parce qu'elles n'étoient pas conformes à nos idées» (Louis Le Comte: *Des Ceremonies de la Chine*. Paris, 1700, p. 29).

218. Cfr: Widmaier, I, p. 60.

219. Cfr.: *N.T.*, III, II, 1, ed. cit., p.241. C. Wilson: *op. cit.*, pp. 19-29, donde se analizan los problemas de la lengua artificial y la lengua primitiva en relación con Llull, Kircher y otros. Véanse al respecto los trabajos contenidos en la sección II (*Language*) de *Leibniz and Adam*, ed. cit.

220. Cfr.: S. Berti, F. Charles-Daubert & R.H. Popkin: op. cit., en especial los trabajos contenidos en las secciones II y III.

221. Cfr.: L. Rensoli: «Über das Ideal des philosophischen Lebens bei Leibniz». *Studia Leibnitiana*, Bd. XXIV, 1, 1992. Se publicó una versión ampliada en la *Revista de Filosofía* (VII, 1994, nº 11), con el título «El ideal de la vida filosófica según Leibniz».
L. Rensoli: «Cuando el mundo no satisface al hombre», introducción a la ed. cit. del *N.T.*

222. Cfr.: Spinoza: *T.T.P.*, ed. cit., pp. 388-389.

223. Cfr.: Y. Belaval: *Études leibniziennes*. Paris, 1976, pp. 18-22.
S. Brown: *op. cit.* Muy esclarecedoras al respecto son las citadas obras de F. Jullien.

224. Cfr.: Leibniz: Cartas a Des Bosses, S.J., del 2 de marzo de 1711 (Dutens, VI, p. 192), y del 24 de diciembre de 1715 (*Ibid.*, VI, pp. 200-201).

225. Cfr.: Grua: *op. cit.*, p. 329.

226. Cfr.: Leibniz: «La place d'autruy». En: *Textes inédits*, ed. Grua, Vol. II. Paris, 1948, p. 699-702. M. Dascal: «Strategies of Dispute and Ethics: *Du Tort* and *La place d'autruy*». *L.n.L.*, II, pp. 103-110.
M. Dascal: *La Sémiologie de Leibniz*. Paris, 1978, ch. IV, VII.

227. Un valioso trabajo abarcador sobre el tema es la tesis doctoral de Bak, Sang Hwan: «Chinesische Philosophie bei Leibniz. Ein Vergleich der Naturkonzepte». Justus-Liebig-Universität Giessen, 1992, donde se analizan los términos filosóficos chinos, su evolución, el modo como fueron conocidos por Leibniz y las diferencias entre las concepciones chinas y leibnizianas.

228. Cfr.: Bek, Sang Hwan: op. cit., en especial el cap. II.

229. Leibniz: Carta a D. Bourguet del 3 de enero de 1714.

Dutens, VI, p. 211. Cfr.: A. Heinekamp: «Leibniz und die Mystik». En: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von P. Koslowski. Zürich, 1988, pp. 183-206.
Se refieren también a esto:
Sepp Domandl: *Paracelsus. Stationen deutscher Philosophie*. Wien, 1990, pp. 50-68.
B. Orio de Miguel: «Leibniz und ‚die physischen Monaden' von Fr. van Helmont». En: *Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenos-sen*, hrsg. von I. Marchlewitz u. A. Heinekamp. Stuttgart, 1990, p. 147-156.
S. Wollgast: *Philosophie in Deutschland...*, ed. cit., K.10: «Zur panteistisch-mystischen Entwicklungslinie in der deutschen Philosophie zwischen 1550 und 1650», en especial pp. 615-616.
Sobre el carácter alusivo de los textos chinos, véanse las obras de F. Jullien: *La Valeur alusive*. Paris, 1985, y *Le Détour et l'accès*. Paris, 1993.

230. Además de la correspondencia al respecto, debe señalarse que en el *De Cultu Confucii civili*, hay referencias al *Xangti*. En el apéndice a la mencionada carta a Des Bosses («Observaciones sobre los ritos y la religión chinos»), se citan *Li*, *Tai-kie* y *Xangti*.
Véase el acápite «El interés de Leibniz hacia China».

231. Cfr.: Cook-Rosemont: *Introduction*, p. 35.

232. Sobre esto: M. Dascal: *La Sémiologie de Leibniz*, ed. cit., «La théorie de la définition», pp. 191-206.

233. Cfr.: M. Dascal: *La Sémiologie de Leibniz*, ed. cit, pp. 147-148.
U. Eco: op. cit., cap. 14: «De Leibniz a la ‚Enciclopedia'», pp. 228-246.

234. Cfr.: F. Jullien: *Le valeur alusive*, ed. cit.
U. Eco: op. cit., pp. 138 y ss.

235. Cfr: Zacher, pp. 96 y ss.

236. Cfr.: Zacher, p. 121.

237. Cfr.: M. Dascal: «*Reason and the mysteries of faith: Leibniz on the meaning of religious discourse*. En: M. Dascal: *Leibniz, language, signs and thought: a collection of essays*. Amsterdam-Philadelphia, 1987, pp. 93-124. La ideas referidas están en las pp. 96-97.
Se refieren a esto, en el caso de Confucio y su *Lun-yü*, Zhang Chunpo y Zhang Jialong en: «Logic and Language in Chinese Philosophy». En: *C.E.A.Ph.*, pp. 620-634.

238. Cfr.: Zacher, pp. 212-213. Véase también: Sang Hwan Bak: *op. cit.*, pp. 182-186.

239. Cfr.: E. Naërt: «Double infinité chez Pascal et Monade». *Studia Leibniztiana*, Bd. XVII/1. Wiesbaden, 1985, pp. 44-51.

240. Cfr.: A. Cardoso: Introduçcao a: Leibniz: *Discurso...*, ed. cit. de A. Cardoso, pp. 12 y 24.

241. Cfr.: A. Heinekamp: *Das Problem des Guten bei Leibniz*. Bonn, 1969.
Tratamos esto en: L. Rensoli: «Über das Ideal des philosophischen Lebens bei Leibniz», ed. cit.

242. Como ya se ha señalado, la segunda edición inglesa de la obra se dirige expresamente a este punto, entre otras cuestiones, al mostrar sobre los textos la evolución de Leibniz en este punto. Cfr.: G. W. Leibniz: *Writings on China*, ed. cit.

243. De sumo interés y actualidad resultan las reflexiones de R. Wilhelm al respecto, profundamente influidas por sus estudios sobre China, y en especial, sobre el *I-Ching*, en los ensayos recogidos bajo el título: *Der Mensch und das Sein*. Jena, 1939, en especial: «Die Bedeutung des morgenländischen Geistes für die abendländische Erneuerung».

244. Cfr.: P. Nitschke: «Leibniz und das Modell eines (europäischen) Sacrum Imperium». *L.u.E., I*, pp. 534-540.

245. Se refiere a esto F. M. Wimmer en: «Filosofía intercultural: ¿nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?. En: *Escritos de filosofía*, 16/No.31, pp. 3-22.

246. Cfr.: A. Andreu Rodrigo: «Leibniz, das europäische Christentum und die *Théodicée*». *L. u. E., I*, pp. 633-640.

247. Cfr.: J. Guitton: *Pascal et Leibniz*. Paris, 1951, p. 137.

248. Cfr.: K. Moll: «Überlegungen zur Aktualität von Leibniz angesichts der Krise der europäischen Wissenschaften». *L.u.E., I*, p. 487-494.

249. D. Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*. La cita se toma de la tr. esp. publicada bajo el título de *Resistencia y sumisión*. Salamanca:Sígueme, 1983, p.14.

250. Cfr. G. Hourdin: *Dietrich Bonhoeffer*. Bilbao, 1995, p. 69.

251. Cfr.: L. Levy-Brúhl: *L'Allemagne depuis Leibniz*, ed. cit., Ch. I.

252. Cfr.: Leibniz señala esto, entre otros escritos, en el *N.T.*, IV, VII, 11; p. 360.

253. Cfr.: A. Wiehart-Howaldt: «Internationalität als Anregungspotential zur Vervollkommung der endlichen Vernunft». *L.u.E., I*, pp. 788-795.

254. Cfr.: E. Todd: *L'invention de l'Europe*. Paris, 1990.
A. Minc: *La gran ilusión: la Europa comunitaria y la Europa continental*. Barcelona, 1990.
H. Küng: *Projekt Weltethos*. München, 1990.
H. Küng u. K.J. Kuschel (Hrsg.): *Erklärung zum Weltethos*. München, 1994 (en español: *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las religiones del mundo*. Madrid, 1994).

Un resumen en español de los primeros acuerdos del Parlamento Mundial de las Religiones y de la elección del hombre como su tema central puede encontrarse en la revista *Isegoría*, nº 10, 1994.

255. Cfr., entre otros trabajos:

C. Liauzu: *Race et civilisation, l'autre dans la culture occidentale*. Paris, 1992.

D. Shayegan: *Le regard mutilé, schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*. Paris, 1989.

H. Kimmerle (Hrsg.): *Das Multiversum der Kulturen*. Amsterdam, 1996, en especial la contribución de J. Hoogland: «Die Ansprüche einer interkulturellen Philosophie».

Ch. Taylor (Hrsg.): *Multikulturalismus und die Politik der Anmerkennung*. Frankfurt, 1997.

F. M. Wimmer: *Interkulturelle Philosophie—Theorie und Geschichte*, Wien, 1990.

D. Picotti: «Sobre filosofía intercultural». En: *Stromata*, LII, nº 3-4, julio-dic. 1996.

A. Miquel: *Les Arabes, l'Islam et l'Europe*. Paris, 1991.

La multiculturalidad de Europa como fenómeno inminente, las actitudes a asumir y los desafíos que este hecho plantea han sido recientemente abordados por U. Eco, K.O Apel, H. Küng y otros en sus intervenciones en el congreso *Los desafíos del III Milenio* (Valencia, enero de 1997).

Gottfried Wilhelm Leibniz

DISCURSO SOBRE LA TEOLOGIA NATURAL DE LOS CHINOS[1]

Carta del Sr. Leibniz sobre la Filosofía China al Sr. N. De Rémond, Consejero del Duque Regente e Introductor de Embajadores

Hannover, ¿enero-marzo? 1716

I. Du Sentiment des Chinois sur Dieu

Monsieur

1- J'ay pris plaisir de parcourir les livres que vous m'avés envoyés sur les sentiments des Chinois. J'incline à croire que leurs Auteurs, sur tout les anciens Auteurs, reçoivent un sens raisonnable; et qu'il ne faut point faire difficulté de le leur donner, malgré les sentiments de leurs modernes. C'est comme chez les Chrestiens, qui ne sont pas tousjours obligés de suivre le sens que les scholastiques, les glossateurs ou autres posterieurs ont donné à la sainte Ecriture, aux anciens peres de l'Eglise, et aux anciennes loix. Et cela a d'autant plus lieu à la Chine, que le Monarque, qui est le chef des Sages, et la vie de la Loy, paroist autoriser les explications raisonnables de la doctrine des anciens. Ainsi la raison sur la quelle le Pere Nicolas Longobardi, successeur du P. Matthieu Ricci fondateur de la mission de la Chine, s'appuye le plus, pour combattre les explications accommodantes de son predecesseur, disant que les Mandarins s'en moquent, qui a fait une difficulté considerable de son temps, cesse aujourdhuy par l'autorité de ce Prince, et de beaucoup d'habiles gens de sa cour; et il faut profiter d'une si grande autorité. C'est le vetitable moyen de corriger tout doucement, sans en faire semblant, ceux qui se sont écartés de la verité, et même de leur propre antiquité. Cela fait voir qu'on ne doit point se laisser rebuter d'abord par les difficultés, et que le P. Martinius et ceux qui sont de son sentiment ont fait sagement de suivre l'avis du Pere Ricci et d'autres grands hommes, et de maintenir ces explications malgré les oppositions des Pères Emmanuel Diaz, Nicolas Longobardi Jesuites, et du Pere Antoine de Sainte-Marie, Franciscain, et malgré le mepris de plusieurs Mandarins. Il suffit que ces explications des Anciens soyent tres soutenables, car l'opinion des Chinois modernes paroist flottante. Mais à examiner les choses de près, ces explications se trouvent même les mieux fondées dans les textes. Je ne parle icy que de la doctrine, et je n'examine point les ceremonies, ou le culte, qui demande une plus grande discussion.

I. De la Opinión de los Chinos sobre Dios

Señor[2]:

1- He tenido el placer de leer los libros que me habéis enviado sobre las opiniones de los Chinos. Tiendo a creer que sus Autores, sobre todo los autores antiguos, admiten una interpretación razonable, y que no hay dificultad en atribuírsela, a pesar de las opiniones de los modernos. Es como entre los Cristianos, que no están obligados siempre a seguir la interpretación que los escolásticos, comentaristas u otros posteriores han dado a la sagrada Escritura, a los antiguos padres de la Iglesia y a las antiguas leyes. Y esto tiene aun mayor lugar en la China, cuyo Monarca, que es la cabeza de los Sabios y la vida de la Ley, parece autorizar las explicaciones razonables de la doctrina de los antiguos. Así, la razón en la cual el Padre Nicolás Longobardi, sucesor del P. Matteo Ricci, fundador de la misión de la China[3], se apoya mayormente para combatir las explicaciones acomodacionistas de su predecesor diciendo que los Mandarines se burlan de ellas, lo cual ha constituido una enorme dificultad en su época, se abandona hoy por la autoridad de este Príncipe y de muchas personas talentosas de su corte[4], y hay que aprovechar una autoridad tan grande. Este es el verdadero medio de corregir dulcemente, sin hacerlo notar, a aquellos que se han apartado de la verdad y hasta de su propia antigüedad. Esto hace ver que uno no debe dejarse atemorizar de inicio por las dificultades y que el P. Martini[5] y aquellos que son de su opinión han obrado sabiamente al seguir el parecer del Padre Ricci y de otros grandes hombres y al mantener esas explicaciones a pesar de las oposiciones de los Padres Enmanuel Díaz, Nicolás Longobardi, Jesuitas, y del Padre Antonio de Santa María, Franciscano[6], y a pesar del menosprecio de muchos Mandarines. Basta que esas interpretaciones de los Antiguos sean plenamente defendibles, pues la opinión de los Chinos modernos parece fluctuante. Pero si se examinan las cosas de cerca, esas explicaciones se vuelven hasta las mejor fundadas en los textos. No hablo aquí más que de la doctrina y no examino las ceremonias o el culto, que exige una mayor discusión.

2- On peut douter d'abord, si les Chinois reconnoissent, ou ont reconnu des substances spirituelles. Mais apres y avoir bien pensé, je juge qu'ouy, quoy qu'ils n'ayent peut-estre point reconnu ces substances comme separées, et tout à faît hors de la matiere. Il n'y auroit point de mal en cela è l'egard des Esprits crées, car je panche moy même à croire que les Anges ont des corps, ce qui a été aussi le sentiment de plusieurs Anciens Peres de l'Eglise. Je suis d'avis aussi que l'ame raisonnable n'est jamais depouillée entierement de tout corps. Mais à l'egard de Dieu il se peut, que le sentiment de quelques Chinois ait été de luy donner aussi un corps, de considerer Dieu comme l'Ame du Monde, et de le joindre à la matiere, comme ont fait les anciens Philosophes de la Grece et de l'Asie. Cependant en faisant voir, que les plues anciens auteurs de la Chine attribuent au LI ou premier principe la production même du KI ou de la matiere, on n'a point besoin de les reprendre, et il suffit, de les expliquer. On pourra persuader plus aisement à leurs disciples, que Dieu est *Intelligentia supramundana*, et au dessus de la matiere. Ainsi pour juger que les Chinois reconnoissent les substances spirituelles, on doit sur tout considerer leur LI ou regle; qui est le premier Acteur et la raison des autres choses, et que je crois répondre à notre divinité. Or il est impossible d'entendre cela d'une chose purement passive, brute et indifferente à tout, et par consequent sans regle, comme est la matiere. La regle par exemple ne vient pas de la Cire, mais de celuy qui la forme. Leurs Esprits aussi qu'ils attribuent aux Elements, aux fleuves, aux montagnes, sont ou la puissance de Dieu, qui y paroist, au peut-étre, au sentiment de quelques uns parmy eux, des substances spirituelles particulieres douées de la force d'agir et de quelque connoissance, quoyqu'ils leur attribuent des corps subtils at aeriens come les anciens Philosophes et les Peres en donnoient aux Genies ou Anges. C'est pourquoy les Chinois ressemblent à ces Chrestiens, qui croioient que certains Anges gouvernent les Elemens et les autres grands corps. Ce qui seroit une erreur apparemment, mais qui ne renverseroit point le Christianisme. Dans le regne des Scholastiques on n'a point condamné ceux qui croyoient, avec Aristote, que certaines intelligences gouvernoient les spheres celestes. Et ceux qui parmy les Chinois croyent que leurs ancêtres et leurs grands hommes sont

2- Se puede dudar de entrada si los Chinos reconocen o han reconocido las sustancias espirituales, pero después de reflexionar mucho creo que sí, aunque quizás no hayan reconocido esas sustancias como separadas y completamente independientes de la materia. Nada habría de malo en eso en cuanto a los espíritus creados, pues yo mismo tiendo a creer que los Ángeles tienen cuerpos, lo cual ha sido también el criterio de muchos antiguos Padres de la Iglesia. Soy también de la opinión de que el alma razonable jamás está despojada enteramente de todo cuerpo.[7] Pero en cuanto a Dios, es posible que la opinión de muchos Chinos haya sido otorgarle también un cuerpo, considerar a Dios como el Alma del mundo y vincularlo con la materia, como lo han hecho los antiguos filósofos de Grecia y del Asia. Haciendo ver sin embargo que los más antiguos autores de la China atribuyen a *Li*[8] o el primer principio la producción incluso de *Ki* o de la materia[9], no hay necesidad alguna de criticarlos, es suficiente explicarlos. Se podrá persuadir más fácilmente a los discípulos de estos de que Dios es *Intelligentia supramundana* y por encima de la materia.[10] Así, para juzgar que los Chinos reconocen las sustancias espirituales, se debe ante todo considerar su *Li* o regla, que es el primer Motor y la razón de las restantes cosas, y que yo creo que corresponde a nuestra Divinidad. Entonces, es imposible entender esto de una cosa puramente pasiva, bruta e indiferente a todo y por consiguiente sin orden, como lo es la materia. El orden, por ejemplo, no viene de la Cera, sino de aquello que la forma.[11] También los Espíritus que ellos atribuyen a los Elementos, a los ríos, a las montañas, son, o bien el poder de Dios, el cual se manifiesta en ellos, o tal vez, según el parecer de algunos, sustancias espirituales particulares, dotadas de la fuerza de actuar y de algún conocimento, así como les atribuyen cuerpos sutiles y aéreos, como los antiguos Filósofos y los Padres los atribuían a los Genios o a los Ángeles. Es por esto que los Chinos se parecen a esos Cristianos que creen que ciertos Ángeles gobiernan los Elementos y los otros grandes cuerpos. Esto sería probablemente un error, pero en nada quebrantaría el Cristianismo. Durante el predominio de los Escolásticos no se condenó a aquellos que creían, con Aristóteles, que ciertas inteligencias gobernaban las esferas celestes. Y aquellos que entre los Chinos creen que sus antepasados y sus grandes hom-

parmy ces Esprits, s'approchent assez de l'expression de nôtre Seigneur, qui insinue, que les bien heureux doivent étre semblables aux anges de Dieu. Il est donc bon de considerer, que ceux qui donnent des corps aux Genies, ou Anges, ne nient point pour cela les substances spirituelles crées, car ils accordent des ames raisonnables à ces Genies doués de corps, comme les hommes en ont, mais des ames plus parfaites, comme leurs corps sont plus parfaits aussi. Ainsi le Pere Longobardi, et le P. Sabbatini cité par le premier, ne doivent pas conclure, de ce qu'il paroist que les Chinois donnent des corps à leurs Esprits, qu'ils ne reconnoissent point des substances spirituelles.

3- Comme la Chine est un grand Empire qui ne cede point en etendue à l'Europe cultivée, et la surpasse en populosité et en bonne police; et comme il y a dans la Chine une morale exterieure admirable à certains egards, jointe à une doctrine philosophique, ou bien à une Theologie naturelle, venerable par son antiquité, établie et autorisée depuis trois mille ans ou environ, longs temps avant la Philosophie des Grecs, laquelle est pourtant la premiere dont le reste de la terre ait des ouvrages, nos Saints livres tousjours exceptés; ce seroit une grande imprudence et presomtion à nous autres nouveaux venus auprés d'eux, et sortis à peine de la Barbarie, de vouloir condamner une doctrine si ancienne, parce qu'elle ne paroist point s'accorder d'abord avec nos notions scholastiques ordinaires. Et d'ailleurs il n'y a point d'apparence, qu'on puisse détruire cette doctrine sans une grande revolution. Ainsi il est raisonnable de voir, si on ne pourra pas luy donner un bons sens. Je souhaiterois que nous en eussions des memoires plus amples, et quantité d'extraits, exactement traduits des livres classiques des Chinois, où ils parlent des principes des choses, il seroit même à souhaiter qu'on les fit traduire tous ensemble. Mais cela n'etant point encore fait, on n'en peut juger que par provision. Et comme le Pere Longobardi Jesuite, directeur des missions de la Chine aprés le P. Ricci, qui y étoit entré le premier, a eté durant un grand nombre d'années dans la Chine, jusqu'à sa mort, étant arrivé presque à l'age de 90 ans, et a rapporté dans un petit ouvrage imprimé (mais non entier) plusieurs passages des auteurs classiques Chinois, mais dans le dessein de les refuter,

bres están entre esos Espíritus, se acercan mucho a la expresión de Nuestro Señor que insinúa que los bienaventurados deben ser semejantes a los ángeles de Dios.[12] Es bueno, entonces, considerar que aquellos que otorgan cuerpos a los Genios o Ángeles no niegan por esto las sustancias espirituales creadas, pues conceden almas razonables a esos Genios dotados de cuerpos, como las tienen los hombres, pero almas más perfectas, como sus cuerpos son también más perfectos. Así, el Padre Longobardi y el P. Sabbatini[13], citado por el primero, no deben concluir, del hecho de que parece que los Chinos atribuyen cuerpos a sus Espíritus, que no reconocen las sustancias espirituales.

3- Como la China es un imperio que no cede en extensión a la Europa culta y la sobrepasa en población y buen control, y como hay en la China una moral exterior admirable en ciertos aspectos, unida a una doctrina filosófica, o bien a una Teología natural venerable por su antigüedad, establecida y autorizada desde hace unos tres mil años[14], mucho tiempo antes de la Filosofía de los Griegos, la cual es a pesar de todo la primera de la que el resto del mundo posee obras, exceptuados siempre nuestros Santos libros, sería una gran imprudencia y presunción de nuestra parte, recién llegados respecto de ellos y apenas salidos de la Barbarie, querer condenar una doctrina tan antigua porque ella no parece concordar de entrada con nuestras nociones escolásticas ordinarias.[15] Y no parece además que pudiera destruirse esta doctrina sin una gran revolución. Así, es razonable considerar si no podrá dársele un sentido correcto. Desearía que tuviésemos memorias más amplias y muchos extractos exactamente traducidos de los libros clásicos de los Chinos[16] donde hablen de los principios de las cosas; hasta sería de desear que se les hiciera traducir todos en conjunto. Pero no estando hecho aun esto, no se les puede juzgar sino provisionalmente. Y como el Padre Longobardi, Jesuita, director de misiones en China después del P. Ricci, que había llegado allí el primero, ha estado durante gran número de años en la China, hasta su muerte, ocurrida casi a la edad de 90 años, y ha comunicado en una pequeña obra impresa (pero no completa) numerosos pasajes de autores clásicos Chinos, pero con la intención de refutarlos, lo cual lo hace aun

ce qui le rend d'autant moins suspect de les avoir favorisés; j'ay crû que ce que j'en tirerois pour donner un sens raisonnable aux dogmes autorisés de la Chine, seroit plus seur, et moins sujet à étre soubçonné de flatterie. A quoy je joindray par-cy par là ce que le Pere Antoine de Sainte Marie, attaché au sentiment du Pere Longobardi, y a adjouté.

4- Le premier principe des Chinois s'appelle LI (2; 13) c'est-à-dire *Raison* ou fondement de toute la nature (5;32), raison et substance tres universelle (11;50) il n'y a rien de plus grand, ni de meilleur que le LI (11; 53). Cette grande et universelle cause est pure, quiete, subtile, sans corps et sans figure, qui ne se peut connoître que par l'entendement (5;32). Du LI entant que LI emanent cinq vertus, la Pieté, la Justice, la Religion, la Prudence, et la Foy (11,49).

4a- Le Pere de S. Marie, qui a aussi été long temps dans la Chine, et a aussi écrit contre les dogmes des Chinois, dit dans son Traité sur quelques points importants de la Mission, que leur LI est la loy qui dirige les choses, et une intelligence qui les conduit (p.62); la Loy et la Régle universelle, selon laquelle le Ciel et la Terre ont esté formez (p.65) origine, source, et principe de tout ce qui a été produit (p.72). Il remarque que les Japonois disoient aux Missionnaires, que de la puissance et de la vertu du LI toutes les choses procedent comme de leur principe; et qu'il suffit sans que le monde ait besoin d'aucun autre Dieu, comme le P. Luzena Jesuite cité par le P.de S. Marie (p.68) le rapporte dans son Histoire de l'entrée du P. François Xavier au Japon (livre 8 ch.2). Ainsi selon les Chinois le LI est la seule cause qui fait mouvoir le Ciel depuis tant des siecles d'un mouvement tousjours égal; il donne la stabilité à la Terre, il communique aux Especes la vertu de produire leurs semblables; cette vertu n'est pas dans la disposition des choses, et ne dépend point d'elles mais elle consiste et réside dans ce Li; elle prédomine sur tout, elle est dans tout, gouverne et produit tout en maître absolu du Ciel et de la Terre (p.73). Le P. de S. Marie y adjoute: Voilà le Texte Chinois dans leur Philosophie KINGLI (je crois qu'il faut lire SINGLI) livre 26. p.8.

[Après tout cela pourquoi ne diroit on pas que le [illegible] notre

menos sospechoso de haberlos favorecido, he creído que los que yo elegiría de estos para dar un sentido razonable a los dogmas autorizados de la China, estaría más seguro y menos sujeto a ser calificado de lisonja. A los cuales añadiría aquí y allá lo que el Padre Antonio de Santa María, conforme con el parecer del Padre Longobardi, les ha agregado.

4- El primer principio de los Chinos se llama *Li* (2, 13)[17], es decir, *Razón* o fundamento de toda la naturaleza (5, 32), razón y sustancia más universal (11, 50). No hay nada mayor ni mejor que *Li* (11, 53). Esta causa, grande y universal, es pura, quieta, sutil, sin cuerpo y sin figura, que no puede conocerse sino por el entendimiento (5, 32). De *Li* como *Li* emanan cinco virtudes: la Piedad, la Justicia, la Religión, la Prudencia y la Fe (11, 49).[18]

4a- El Padre de S. María, que también estuvo largo tiempo en la China y escribió también contra los dogmas de los Chinos, dice en su Tratado sobre algunos aspectos importantes de la Misión, que el *Li* de estos es la ley que dirige las cosas, y una inteligencia que las conduce (p. 62), la Ley y la Regla universal, según la cual el Cielo y la Tierra han sido formados (p. 65), origen, fuente y principio de todo cuanto ha sido producido (p. 72). El subraya que los Japoneses decían a los Misioneros que del poder y la virtud de *Li* proceden todas las cosas como de su principio, y que él basta sin que el mundo tenga necesidad de ningún otro Dios, como el P. Luzena, jesuita, citado por el P. de S. María (p. 68), lo comunica en su *Historia de la entrada del P. Francisco Javier en Japón* (libro 8, cap.2).[19] Así, según los Chinos, el *Li* es la única causa que hace mover el Cielo desde hace tantos siglos con un movimiento siempre igual; él da la estabilidad a la Tierra, él comunica a las Especies la virtud de producir sus semejantes. Esta capacidad no está en la disposición de las cosas y no depende de ellas, sino que consiste y reside en dicho *Li*. Ella predomina sobre todo, está en todo, gobierna y produce todo como dueña absoluta del Cielo y de la Tierra (p. 73). El P. de S. María añade a esto: «He aquí el Texto Chino en su Filosofía *Kingli* (creo que debe leerse *Singli*[20]), libro 26. p. 8».

[Después de todo esto, ¿por qué no se diría que el *Li* es nuestro

dieu? C'est-à-dire, la derniere, ou si vous voules, la premiere Raison de l'Existence et meme de la possibilité des choses; la source de tout bien qui est dans les choses; la premiere intelligence, ce qui par Anaxagore at autres anciens Grecs et latins étoit appellé *Nous*, Mens].

5- Le P. Longobardi ramasse dans sa section quatorzieme (74 seq.) les attributs que les Chinois attribuent à ce premier principe, ils l'appellent (par excelence) l'Etre, la Substance, l'Entité. Cette Substance, selon eux, est *infinie*, éternelle, incrée, incorruptible, sans principe; et sans fin. Elle n'est pas seulement le *principe physique* du Ciel, de la Terre, et des autres choses corporelles mais encore *le principe moral* des vertues, des habitudes, et d'autres choses spirituelles. Elle est invisible, elle est parfaite dans son Etre au souverain degré; elle est même toute sorte de perfections (p. 75).

6- Ils l'appellent aussi l'*Unité sommaire* (dit il) ou supreme; parce que comme dans les nombres l'unité en est le principe, et qu'elle n'en a point; aussi dans les substances, dans les essences de l'univers, il y en a une qui est souverenaiment une, qui *n'est point capable de division* quant à son entité, et qui est le principe de toutes les essences, qui sont et qui peuvent être dans le monde. Mais elle est aussi l'*Aggregée* ou *la plus parfaite multitude*, parce que dans l'Entité de ce principe sont renfermées toutes les essences des choses, comme dans leur germe. Nous en disons autant, lorsque nous enseignons que les Idées, les raisons primitives, les prototypes de toutes les essences sont en Dieu. Et joignant l'unité supreme, avec la plus parfaite multitude, nous disons que Dieu est *Unum omnia, Unum continens omnia, omnia comprehensa in uno, sed Unum formaliter, omnia eminenter.*

7- Le même P. Longobardi remarque dans la même section, que les Chinois disent, que le LI est le *grand Vuide* ou Espace, la capacité immense, parce que dans cette Essence universelle toutes les essences particulieres sont renfermées. Mais ils l'appellent aussi la *souveraine plenitude*, parce qu'elle remplit tout, et ne laisse rien de vacant. Elle est étenduë au dedans et au dehors de l'univers. Ces matieres, (dit il) son traitées à fond dans le CHUNG-JUNG (un des livres de Confucius) depuis le 20 chap. jusques au 25. C'est ainsi

Dios?, es decir, la última, o si queréis, la primera Razón de la existencia e incluso de la posibilidad de las cosas, la fuente de todo bien que está en las cosas, la primera inteligencia, esa que era llamada *Nous*, Mente, por Anaxágoras y otros antiguos Griegos y latinos].

5- El P. Longobardi compendia en su décimocuarta sección (74 seq.) los atributos que los Chinos otorgan a ese primer principio. Lo llaman (por excelencia) el Ser, la Sustancia, la Entidad. Esta Sustancia, según ellos, es *infinita*, eterna, increada, incorruptible, sin principio y sin fin. No es solamente el *principio físico* del Cielo, de la Tierra y de otras cosas corporales, sino también el *principio moral* de las virtudes, de los hábitos y de otras cosas espirituales. Es invisible, perfecta en su Ser en grado soberano. Ella misma es toda clase de perfecciones (p. 75).[21]

6- También la llaman la *Unidad Sumaria* (dice él) o suprema, pues, al igual que entre los números la unidad es el principio, sin que ella lo tenga, también entre las sustancias, entre las esencias del universo, hay una que es soberanamente una, *que no es capaz de división* en su entidad y que es el principio de todas las esencias que son y que pueden ser en el mundo. Pero ella es también *el Agregado o la más perfecta multitud*, porque en la Entidad de este principio están encerradas todas las cosas como en su germen. Nosotros decimos lo mismo al respecto, cuando enseñamos que las Ideas, las razones primitivas, los prototipos de todas las esencias están en Dios. Y vinculando la unidad suprema con la más perfecta multitud, decimos que Dios es *Unum omnia, Unum continens omnia, omnia comprehensa in uno, sed Unum formaliter, omnia eminenter.*

7- El mismo P. Longobardi subraya en la misma sección[22], que los Chinos dicen que el *Li* es el *gran Vacío* o Espacio, la capacidad inmensa, porque en esta Esencia universal todas las esencias particulares están incluídas. Pero también lo llaman la *soberana plenitud*, porque llena todo y nada deja vacío. Se extiende por dentro y por fuera del universo. Estas materias (dice él) son tratadas a fondo en el *Chung-jung* (uno de los libros de Confucio[23]), desde el capítulo 20 hasta el 25. Es de este modo que nosotros explicamos la inmensi-

que nous expliquons l'immensité de Dieu, il est par tout, et tout est dans luy. Et c'est ainsi que le P. Lessius a dit que Dieu est le lieu des choses, et que M. Guerike inventeur de la machine du vuide, a cru que l'espace appartenoit à Dieu. Pour donner un bon sens à cela, il faut concevoir l'espace, non pas comme une substance, qui a des parties hors des parties, mais comme l'ordre des choses entant qu'elles sont considerées comme existentes ensemble, provenant de l'immensité de Dieu, entant que toutes les choses en dependent dans chaque moment. Et cet ordre des choses entre elles vient du rapport à leur commun Principe.

8- Les Chinois appelent aussi leur LI *Globe ou Rond*. Je crois que cela se rapporte à nos manieres de parler, lorsque nous disons, que Dieu est une sphere ou un Cercle; dont le Centre est par tout, et dont la circonference est nulle part. Ils l'appellent *la Nature* des choses, je crois que c'est comme nous disons que Dieu est la *Nature Naturante*, et comme nous disons que la Nature est sage; qu'elle fait tout pour une fin, qu'elle ne fait rien en vain. Les Chinois luy attribuent aussi la *Verité et la Bonté*; comme mous l'attribuons à l'Etre dans nos metaphysiques. Mais apparemment chez les Chinois comme le LI est l'Etre par excelence, il possede aussi la Verité et la Bonté par excelence. Le P. Longobardi adjoute, que l'auteur (je crois qu'il entend Confucius Auteur du CHUNG-JUNG) prouve son dire par 18 passages d'autres auteurs plus anciens.

8a- Pour conclure: Le P. Longobardi remarque (78) que les Chinois attribuent au LI encore *toutes sortes de perfections*, de maniere qu'il ne peut y avoir rien de plus parfait. Il est le souverain Moyen, la souveraine droiture, la souveraine pureté. Il est souverainement spirituel, souverainement imperceptible; enfin si parfait, qu'on n'y peut rien ajouter. C'est tout dire.

9- Apres cela, ne diroit on pas, que le Li des Chinois est la souveraine substance que nous adorons sous le nom de Dieu? Mais le Pere Longobardi s'y oppose (14;78.seqq.) Voyons si ces raisons sont suffisantes, *je m'imagine* (dit il) *que quelqu'un pourra croire, que le LI est nostre Dieu parce qu'on luy donne des qualités et des perfections qui*

dad de Dios: Él está en todo y todo está en Él. Y es en este sentido que el P. Lessius ha dicho que Dios es el lugar de las cosas y que el Señor Gericke, inventor de la máquina de vacío[24], ha creído que el espacio corresponde a Dios. Para dar un buen sentido a esto, hay que concebir el espacio, no como una sustancia que tiene partes junto a otras partes, sino como el orden natural de las cosas en la medida en que son consideradas como existentes en conjunto, provenientes de la inmensidad de Dios, en la medida en que todas las cosas dependen de El en cada momento.[25] Y este orden de las cosas entre ellas procede de la relación con su común Principio.

8- Los Chinos llaman también a su *Li Esfera o Círculo*.[26] Creo que esto concuerda con nuestras formas de hablar, cuando decimos que Dios es una esfera o un Círculo, cuyo Centro está por todas partes y su circunferencia en ninguna.[27] Ellos la llaman la *Naturaleza* de las cosas.[28] Creo que es como cuando decimos que Dios es la *Natura Naturans*, y que la Naturaleza es sabia, que lo hace todo por un fin, que no hace nada en vano. Los Chinos le atribuyen también la *Verdad y la Bondad*, como nosotros las atribuimos al Ser en nuestras metafísicas. Pero, al parecer, entre los Chinos, como el *Li* es el Ser por excelencia, posee también la Verdad y la Bondad por excelencia. El P. Longobardi añade que el autor (creo que él considera a Confucio autor del *Chung-jung*[29]) prueba sus afirmaciones con 18 pasajes de otros autores más antiguos.

8a- Para concluir: el P. Longobardi subraya (78) que los Chinos atribuyen a *Li* hasta *todo tipo de perfecciones*, de manera que nada más perfecto puede haber. Es el soberano Poder, la soberana rectitud, la soberana pureza. Es soberanamente espiritual, soberanamente imperceptible. En fin, tan perfecto, que nada puede añadirse. Está todo dicho.

9- ¿No se dirá tras esto, que el *Li* de los Chinos es la soberana sustancia que adoramos bajo el nombre de Dios? Pero el Padre Longobardi se opone a ello (14, 78 y seqq.). Veamos si sus razones son suficientes: *Me imagino* (dice él) *que alguien podrá creer que el Li es nuestro Dios porque se le otorgan cualidades y perfecciones que no convie-*

ne conviennent qu'à Dieu. Prenés bien garde de vous laisser éblouir par ces titres specieux sous lequels il y a du poison caché. Car si vous pénetrés jusques au fond, et jusques à la racine, vous verrés que ce LI n'est autre chose que notre Matiere premiere; ce qui se prouve par la raison que si d'une part ils luy donnent de grandes perfections, d'une autre ils luy donnent de grands défauts, comme nos Philosophes en donnent à la matiere premiere. Je rapporte les propres paroles du P.Longobardi, et je les examineray avec soin. Il semble qu'il tombe de bien haut.

10- Je réponds d'abord en general à cette remarque du Pere, que si les Chinois s'oublioient assés pour parler d'une maniere qui paroist si contradictoire, il ne faudroit point asseurer pour cela, que le LI des Chinois est la Matiere premiere, plus tot que de dire qu'il est Dieu; mais il faudroit demeurer d'abord en suspens, et voir lequel des deux partis est le plus apparent, et s'il n'y en a pas même un tiers. Il faudroit voir aussi s'ils ne donnent pas au LI plus d'attributs de Dieu, que d'attributs de la matiere premiere; et si le premier de deux dogmes n'a pas plus de liaison avec le reste de leur doctrine. Je crains moy que le bon Pere Longobardi deja prevenu contre la doctrine Chinoise, n'ait été ébloui luy même par les discours de certains Mandarins Athées, qui se sont moqués de ceux qui vouloient tirer des consequences de la doctrine de leur ancestres, pour établir la divinité, la providence, et le reste de la religion naturelle. Il ne faut point se fier aux interpretations de ces gens là, qui sont manifestement forcées, non plus qu'à un Athée d'Europe qui s'éfforceroit de prouver par des passages ramassés mal à propos de Salomon, et d'autres auteurs sacrés, qu'il n'y a point de recompense, n'y de chastiment aprés cette vie. Et si par malheur l'Atheisme prevaloit en Europe, et y devenoit la doctrine commune des plus savants Lettrés, comme il y a eu un temps où l'Averroisme prevalut quasi parmy les Philosophes de l'Italie; les Missionaires envoyés en Europe par les sages de la Chine, en etudiant nos anciens livres, auroient raison de s'opposer au torrent des sentiments de ces Lettrés, et se moquer de leur moqueries.

11- Le P. de S. Marie (p. 84, 85) rapportant les grandes et belles choses que les Chinois disent du LI, du TAIKIE, du XANGTI, qui ne

nen más que a Dios. Tened buen cuidado de no dejaros deslumbrar por esos títulos capciosos bajo los cuales hay veneno escondido. Pues si penetráis hasta el fondo y hasta la raíz, veréis que ese Li no es otra cosa que nuestra Materia primera, lo cual se prueba por la razón de que, si por una parte se le atribuyen grandes perfecciones, por otra se le atribuyen grandes defectos, como nuestros Filósofos los atribuyen a la materia primera. Cito las propias palabras del P. Longobardi, y las examinaré con cuidado. Parece que se equivoca en alto grado.

10- Primero respondo en general a esta observación del Padre, que si los Chinos se confundieran tanto como para hablar de una manera que parece tan contradictoria, no habría que asegurar por ello que el *Li* de los Chinos es la Materia primera antes de decir que es Dios. En todo caso, habría que dejar de inicio esto en suspenso y examinar cuál de las dos opiniones es la más evidente y si no hay incluso una tercera. Habría que examinar también si no le otorgan a *Li* más atributos de Dios que atributos de la materia primera, y si el primero de los dos dogmas no guarda más relación con el resto de su doctrina. Me temo que el buen Padre Longobardi, ya prevenido contra la doctrina China, haya sido ofuscado por las disquisiciones de ciertos Mandarines Ateos, que se han burlado de quienes quieren extraer conclusiones de la doctrina de sus antepasados para fundamentar la divinidad, la providencia y el resto de la religión natural. No hay que fiarse de las interpretaciones de tales gentes, que son manifiestamente forzadas, más que de un Ateo de Europa que se esforzara en probar, por medio de pasajes, mal reunidos a propósito, de Salomón y de otros autores sagrados, que no hay ni recompensa ni castigo después de esta vida.[30] Y si por desgracia prevaleciera el Ateísmo en Europa[31] y se tornara la doctrina común de los más sabios Letrados —como hubo una época en que el Averroísmo prevaleció casi por completo entre los Filósofos de Italia—, los Misioneros enviados a Europa por los sabios de la China, estudiando nuestros libros antiguos, tendrían razón para oponerse al torrente de opiniones de estos Letrados y burlarse de sus burlas.

11- El P. de Santa María (p. 84-85) —refiriéndose a las grandes y bellas cosas que los Chinos dicen de *Li*, de *Tai-kie*, de *Xangti*, que no

peuvent convenir qu'a Dieu, et qu'ils le depouillent par apres de toute connoissance, croit qu'ils se contredisent. Mais s'il en estoit ainsi, pourquoy ne point s'attacher à ce qu'ils disent de bon, refutant et rebutant ce qu'ils disent de mauvais et de contradictoire au bon. Selon eux le LI ou le TAIKIE est Un par excelence, le bien tres pur sans aucun mélange, un étre tres simple et tres bon, principe qui forma le Ciel et la Terre, la supreme verité et solidité en elle-même, mais qui ne renferma pas en soy, et pour se communiquer crea toutes choses: Un fonds de pieté, de vertu, et de charité. La création de toutes choses est sa propre science; toutes les perfections sont de son essence, et de sa nature. Ce principe comprend tant au dehors qu'au dedans de soy-même toutes le voyes et les loix de la raison, par laquelle il dispose de tout selon les temps, sans jamais cesser d'agir ni de produire. C'est supposer que LI, TAIKIE ou XANGTI est une nature intelligente, qui prevoit tout, qui sait tout, et qui peut tout. Et les Chinois ne peuvent sans se contredire attribuer de si grandes choses à una nature qu'ils croîroient inepte, sans vie, sans sentiment, sans intelligence, et sans sagesse. Le Pere repond que les philosophes payens ont aussi avancé des choses qu'impliquent contradiction. Mais je crois que lors que les contradictions sont expresses, in *termini terminantibus*, on peut bien les attribuer à des differentes sectes, mais non pas aux mêmes, et qu'il faut à l'égard d'une même secte, chercher une conciliation et cela de la maniere la plus uniforme.

12- Mais pour venir au detail, je ne voy point comment il soit possible, que les Chinois puissent de la matiere premiere, telle que nos philosophes l'enseignent dans leurs Ecoles, qui est une chose purement pasive, sans regle et sans forme, tirer l'origine de l'action, de la regle et des formes. Je ne le crois pas assez stupides at absurdes pour cela. Cette matiere premiere scholastique n'a point d'autre perfection au delà de l'Etre, que cell[illegible]possibilité [ou de la possibilité], de la puissance passive. Elle n'a rien que la capacité de pouvoir recevoir toutes sortes de figures, de mouvemens, de formes. Mais elle n'en sauroit étre la source, et il est clair comme le jour, que la puissance active et la perception qui regle cette puissance active, pour operer d'une maniere determinée, ne luy conviennent

pueden convenir sino a Dios, y a que ellos, por otra parte, lo despojan de todo conocimiento— cree que se contradicen. Pero si así fuera, por qué no atenerse a lo bueno que dicen, refutando y rechazando lo que dicen de malo y de contradictorio con lo bueno. Según ellos, el *Li* o *Tai-kie* es *Uno* por excelencia, el bien muy puro sin mezcla alguna, un ser muy simple y muy bueno, principio que formó el Cielo y la Tierra, la suprema verdad y solidez en sí misma, pero que no se encierra en sí, y para comunicarse crea todas las cosas: una fuente de piedad, de virtud y de caridad. La creación de todas las cosas es su propia ciencia: todas las perfecciones son de su esencia y de su naturaleza. Este principio comprende tanto fuera como dentro de sí mismo, todos los caminos y las leyes de la razón, por la cual dispone de todo según los tiempos, sin cesar jamás de actuar ni de producir. Esto es suponer que *Li*, *Tai-kie* o *Xangti* es una naturaleza inteligente que todo lo prevee, que todo lo sabe, que todo lo puede. Y los Chinos no pueden sin contradecirse atribuir tan grandes cosas a una naturaleza que creyeran inepta, sin vida, sin sentimiento, sin inteligencia y sin sabiduría. El Padre responde que los filósofos paganos también han supuesto cosas que implican contradicción. Pero creo que cuando las contradicciones son expresas, *in terminis terminantibus*, bien se las puede atribuir a diferentes sectas, pero no a las mismas, y que desde la perspectiva de una misma secta, hay que buscar una conciliación y ésta de la manera más uniforme.

12- Pero para llegar hasta el detalle, no veo cómo sería posible que los Chinos pudieran extraer de la materia primera —tal y como lo enseñan nuestros filósofos en sus Escuelas, que es una cosa puramente pasiva, sin regla y sin forma— el origen de la acción, de la regla y de las formas. No los creo tan estúpidos y absurdos para esto. Esta materia primera escolástica no tiene otra perfección al [illegible]origen del Ser que la de la [illegible]capividad [o de la posibilidad], de la potencia pasiva. Esta no tiene más que la capacidad de poder recibir todo tipo de figuras, de movimientos, de formas, pero no podría ser la fuente de ellos, y está claro como el día que la potencia activa y la percepción que regula esta potencia activa para operar de una manera determinada no le convienen. Así, creo que es muy

des Chinois, qui est la Raison ou la Regle, pour la matiere premiere.

13- Il y a eu un certain David de Dinanto sous le regne des scholastiques, qui soutenoit que Dieu étoit la matiere premiere des choses. On pourroit dire quelque chose de semblable de Spinosa, qui paroist soutenir, que les Creatures ne sont que des modifications de Dieu. Mais la matiere premiere, dans le sens de ces Auteurs n'est pas une chose purement passive, car elle renferme le principe actif. Il se peut que quelques Chinois ayent des idées semblables: Mais il ne faut pas en accuser legerement toutes leurs Ecoles. On a quelques fois coutume de dire encore chez nous, que l'ame est une portion de Dieu, *divinae particula aurae*. Mais ces expressions ont besoin d'une interpretation addoucissante. Dieu n'a point de parties, et quand on dit que l'ame est une Emanation de Dieu, il ne faut point s'imaginer que l'ame soit une portion qui en fut detachée, et qui y doive retourner comme une goutte à l'ocean. Car ce seroit rendre Dieu divisible, mais c'est que l'ame est une production immediate de Dieu. Quelques Philosophes comme Jules Scaliger, ont soutenu, que les formes n'etoient point une Eduction de la cause Efficiente; et c'est ce qui fut applaudi, et soutenu par les Traducteurs des ames. Mais on ne peut point dire, que l'ame soit emanée de la substance de Dieu, d'une maniere qui donne à Dieu des parties; elle ne peut donc étre produite que de rien. Ainsi si quelque Philosophe Chinois disoit, que les choses sont des Emanations du LI, il ne faudroit point luy imputer d'abord, qu'il fait du LI la cause materielle des choses.

14- C'est ainsi que je crois qu'on pourroit prendre le passage du livre ontitulé CHU-ZU liv. 28 de la Philosophie pag. 2 que le Pere Longobardi cite (12; 61.16). Cet auteur dit fort sagement, que les Esprits ne sont pas l'air, mais la force de l'air. Et si Confucius a dit à un de ses disciples, que les Esprits n'étoient que de l'air, il a entendu de l'air animé, et s'est accommodé à la capacité de ce disciple peu capable de concevoir les substances spirituelles. Ainsi chez les Grecs et chez les Latins pneuma Spiritus signifie l'Air, c'est à dire matiere subtile et penetrante, dont en effect les substances immaterielles

poco a propósito que se haga pasar el *Li* de los Chinos, que es la Razón o la Regla, por la materia primera.

13- Hubo un cierto David de Dinant[32], en la época de los escolásticos, que sostenía que Dios era la materia primera de las cosas. Se podría decir algo parecido de Spinoza, que parece sostener que las criaturas no son sino modificaciones de Dios. Pero la materia primera, en el sentido de estos Autores, no es una cosa puramente pasiva, pues encierra el principio activo. Puede ser que algunos Chinos tengan ideas semejantes, pero no hay que acusar de ello ligeramente a todas sus escuelas. Se tiene algunas veces la costumbre de decir, aun entre nosotros, que el alma es una porción de Dios, *divinae particula aureae*.[33] Pero estas expresiones tienen necesidad de una interpretación suavizada. Dios no tiene partes, y cuando se dice que el alma es una Emanación de Dios, no hay que imaginarse que el alma sea una porción que ha sido separada de El y que a El debe retornar como una gota al océano, pues esto sería convertir a Dios en divisible, pero ocurre que el alma es una producción inmediata de Dios. Algunos Filósofos como Julio Scaliger[34] han sustentado que las formas no serían en lo más mínimo una Educción[35] de la Materia sino una Educción de la causa Eficiente. Es esto lo que fue aplaudido y sostenido por los Traducianistas de las almas.[36] Pero no puede decirse en modo alguno que el alma sea emanada de la sustancia de Dios, de una manera que atribuya partes a Dios. Ella no puede ser producida sino de la nada. Así, si algún Filósofo Chino dijese que las cosas son Emanaciones de *Li*, no sería correcto imputarle de entrada que hace de *Li* la causa material de las cosas.

14- Es así como creo que se podría tomar el pasaje del libro intitulado *Chu-zu*[37], lib. 28 de Filosofía, p. 2, que cita el Padre Longobardi (12, 61-16). Este autor dice muy sabiamente que los Espíritus no son el aire sino la fuerza del aire. Y si Confucio ha dicho a uno de sus discípulos que los Espíritus no eran sino aire, ha querido decir el aire animado y se ha acomodado a la capacidad de este discípulo poco capaz de concebir las sustancias espirituales. Así, entre los Griegos y los Latinos, *pneuma, Spiritus,* significa el Aire, es decir, materia sutil y penetrante, de la cual en efecto están revestidas las

crées sont revestues. Le même auteur liv.28, p.13 adjoute un peu aprés, que *les Esprits s'appellent LI*: j'en juge que le mot doit être ambigu, et se prend quelques fois par excelence pour l'Esprit supreme, quelques fois aussi pour tout esprit, car peut-etre qu'etymologiquement il signifie raison ou regle. L'auteur Chinois, selon la traduction que le Pere Longobardi nous donne, poursuit ainsi: *Les Esprits sont tous de la même espece de LI, de sorte que le LI est la substance et l'Entité universelle de toutes choses*. Je m'imagine qu'il veut dire, que le LI est pour dire ainsi la quintessence, la vigeur, la force et l'entité principale des choses; puis qu'il a expressement distingué le LI dans l'air et de la matiere de l'air. Il semble que Li icy ne signifie point la premiere substance spirituelle, mais generalement la substance spirituelle ou l'Entelequie, c'est à dire ce qui est doué d'activité et de perception ou regle de l'action comme les Ames. Et lors que l'auteur Chinois adjoute: *que les choses n'ont d'autre difference entre elles, que d'étre d'une matiere plus ou moins grossiere, plus ou moins étendue*; il veut dire apparemment, non que les LI ou les Esprits soyent materiels, mais des choses animées par les esprits, et que ceux qui sont joints à une matiere moins grossiere et plus étenduë, sont plus parfaits. Il est aisé de croire que cet auteur Chinois n'en a pas assés penetré la raison, et qu'il a cherché la source de la difference des Esprits dans les organes, comme font aussi beaucoup de nos philosophes, faute d'avoir connu l'harmonie préétablie, mais au moins il ne dit rien de faux. Ainsi son intention n'est point de faire les LIS ou Esprits, (et moins encor le LI absolument dit ou principal) materiel. Il en est bien eloigné, puisqu'il vient de distinguer entre l'Air et les Esprits qui l'animent. Il ne dit pas non plus que le LI est la matiere des choses, mais il semble insinuer que les LIS particuliers sont une emanation du grand LI plus ou moins parfaits, selon les organes, et qu'ainsi les differences des choses sont proportionnées à la subtilité et étendue de la matiere, puisque leurs LI mêmes y sont proportionnés. En quoy il ne dit rien qui ne soit vray.

15- Mais le P. Longobardi ayant produit des passages formels des auteurs Chinois Classiques, qui font le LI la source des

sustancias inmateriales creadas. El mismo autor (lib. 28, p. 13) añade un poco después que *los espíritus se llaman Li*: de esto concluyo que el término debe ser ambiguo y en ocasiones se toma por excelencia como el Espíritu supremo, algunas veces también por cualquier espíritu, pues puede ser que etimológicamente signifique razón o regla. El autor Chino, según la traducción que nos da el Padre Longobardi, prosigue así: *Los Espíritus son todos de la misma especie de Li, de modo que el Li es la sustancia y la Entidad universal de todas las cosas*. Me imagino que quiere decir que el *Li* es, por así decirlo, la quintaesencia, el vigor, la fuerza y la entidad principal de las cosas, puesto que ha distinguido expresamente el *Li* en el aire de la materia del aire. Parece que aquí *Li* no significa en lo absoluto la sustancia espiritual primera, sino generalmente la sustancia espiritual o la Entelequia, es decir, aquello que está dotado de actividad y de percepción o regla de acción como las Almas. Y cuando el autor chino añade: *que las cosas no tienen entre sí otra diferencia que ser de una materia más o menos grosera, más o menos extensa*, quiere decir al parecer, no que los *Li* o los Espíritus sean materiales, sino las cosas animadas por los espíritus, y que aquellos que están unidos a una materia menos grosera y más extensa son más perfectos. Es conveniente creer que este autor Chino no ha penetrado bastante la razón, y que ha buscado la fuente de la diferencia de los Espíritus en los órganos, como hacen también muchos de nuestros filósofos por no haber conocido la armonía prestablecida, pero al menos nada falso se dice. Así, su intención no es en lo más mínimo hacer materiales los *Lis* o Espíritus (y menos aun el *Li* absolutamente dicho o principal). Muy lejos está de esto, puesto que ha distinguido entre el Aire y los Espíritus que lo animan. El tampoco dice que el *Li* sea la materia de las cosas, pero parece insinuar que los *Lis* particulares son una emanación del gran *Li*, más o menos perfectas, según los órganos, y que de este modo, las diferencias de las cosas son proporcionales a la sutilidad y extensión de la materia, puesto que sus propios *Li* les son proporcionales, en lo cual nada dice que no sea verdad.

15- Pero el P. Longobardi, habiendo reproducido los pasajes formales de los autores Clásicos Chinos, que hacen al *Li* la fuente de

perfections, n'en allegue point, qui le fassent devenir la Matiere premiere informe des scholastiques. Il pretend le prouver par raisonnement, mais il est difficile que ce raisonnement soit aussi clair que des passages formels. Voicy ses raisons (14;79) que je trouve tres foibles: (1) dit il, le LI ne peut subsister par luy même, et il a besoin de l'air primogene. Je ne say si les Chinois disent cela formellement, ils diront peut-étre qu'il ne peut operer par luy même, lors qu'il opere naturellement dans les choses, puis qu'il ne produit les choses que par le moyen de la matiere premiere; qu'ils entendent apparemment par cet air primogene. Ainsi cela prouve plus tot, que le LI n'est point la matiere premiere.

16- Le (2) argument est, que le LI consideré en soy, selon les Chinois, est inanimé, sans vie, sans conseil, et sans intelligence: Le pere rapporte ailleurs des choses qui le confirment. Cette cause universelle, dit il (5;32), selon les docteurs Chinois n'a ni vie, ny savoir, ny aucune autorité, ils en disent autant du Ciel, ou le LI se monstre le plus. Le P. Longobardi (11;54) allegue le XU-KING (ouvrage des plus ordinaires chez les Chinois) liv.I. p.33 où il est dit, que le Ciel, qui est la chose la plus considerable du monde, ne voit, ni entend, ne haît ni n'aime, il allegue aussi la Philosophie Chinoise liv.26. p.16,17 où il est dit, que le Ciel et la Terre n'ont point de Raison, volonté, ny déliberation. Et le P. de S. Marie (p.81) aprés le P. Ricci cite Confucius dans son LUNG-IU chap.15 où expliquant le LI pour le TAO (regle) il dit, qu'il est incapable de connoître l'homme, mais l'homme est capable de le connoître. Il faudroit avoir une traduction bien exacte de ce passage pour voir si Confucius y parle du premier principe, ou s'il ne parle pas de la Loy ou regle *in abstracto*; comme on dit aussi chez nous que la Loy ne connoist personne, c'est-à-dire, qu'il n'y a point d'acception de personne chez elle.

16 a- D'ailleurs je reponds que les Auteurs classiques Chinois s'ils refusent au LI ou premier principe, vie, savoir et autorité, ils entendent sans doute ces choses ἀνθρωποπαθῶς, à la maniere humaine, et comme elles sont dans les creatures. Par la vie ils entendront l'animation des organes, par le savoir ces connoissances

las perfecciones, no aporta nada que lo haga devenir la Materia primera informe de los escolásticos. Pretende probarlo mediante razonamiento, pero es difícil que dicho razonamiento sea tan claro como los pasajes formales. He aquí sus razones (14, 79) que encuentro muy débiles: primero, dice que el *Li* no puede subsistir por sí mismo y tiene necesidad del aire primigenio. Yo no sé si los Chinos dicen esto formalmente. Probablemente dirán que éste no puede obrar por sí mismo, cuando obra naturalmente sobre las cosas, puesto que no produce las cosas sino por medio de la materia primera, que entienden al parecer como este aire primigenio. Así, esto prueba más bien que el *Li* no es la materia primera.

16- El segundo argumento es que el *Li*, considerado en sí mismo, es, según los Chinos, inanimado, sin vida, sin consejo y sin inteligencia. El Padre refiere otras cosas que lo confirman. Esta causa universal, dice él (5, 32), según los doctores Chinos, no tiene ni vida, ni saber ni autoridad alguna, y dicen otro tanto del Cielo, donde el *Li* más se muestra. El P. Longobardi (11, 54) alega el *Xu-King* (obra de las más ordinarias entre los Chinos), lib. I, p. 33[38], donde se dice que el Cielo, que es la cosa más considerable del mundo, no ve ni entiende, no odia ni ama. También alega la *Filosofía China*, lib. 26, p. 16-17, donde se dice que el Cielo y la Tierra no poseen Razón, ni voluntad ni deliberación. Y el P. de S. María (p. 81), tras el P. Ricci, cita a Confucio en su *Lun-lu*, cap. 15, donde, explicando el *Li* por el *Tao* (regla), dice que éste es incapaz de conocer al hombre, pero que el hombre es capaz de conocerlo.[39] Habría que tener una traducción bien exacta de ese pasaje para ver si Confucio habla allí del primer principio, o si no habla de la Ley o regla *in abstracto*, como se dice también entre nosotros que la Ley no conoce personas, es decir, que no hay acepción de personas para ella.

16 a- Por lo demás, respondo que, si los Autores clásicos Chinos niegan al *Li* o primer principio la vida, el saber y la autoridad, sin duda entienden estas cosas ἀνθρωποπαθῶς, a la manera humana[40], y como ellas son en las criaturas. Por vida entenderán la animación de los órganos; por saber, esos conocimientos que se adquieren por

qui s'acquierent par le raisonnement ou par l'experience; et par l'autorité ils entendront le pouvoir tel qu'est celuy d'un Prince ou d'un Magistrat, qui ne gouverne ses sujets que par la crainte et par l'espérance.

16 b- Mais donnant au LI toutes les plus grandes perfections, ils luy donneront quelque chose de plus sublime que tout cela, dont la vie, le savoir et l'autorité des creatures ne sont que des ombres au de foibles imitations. C'est a peu prés comme quelques Mystiques, et entre autres Denis le Pseudo Areopagite, ont nié que Dieu étoit un Etre ens, ὤν, mais ils ont dit en même temps qu'il estoit plus que l'Estre, super-ens, ὑπερουσία. C'est ainsi que j'entends les Chinois, qui disent, chez le Pere de S. Marie, (p. 62) que le LI est la loy qui dirige, et l'intelligence qui conduit les choses, qu'elle n'est pourtant pas intelligente, mais par une force naturelle elle a ses operations si bien reglées et si seures, que vous diriés qu'elle l'est. C'est étre plus qu'intelligent, à prendre le terme a notre maniere, où il faut chercher et deliberer pour bien faire, au lieu que le premier principe est immanquable par sa nature. Et quant au Ciel et à la Terre, peut-être, que l'auteur qui en parle a cru, que veritablement ils manquent de connoissance, comme nous le croyons aussi, quoyqu'ils soyent gouvernés par une connoissance, Raison ou Regle.

17- Le (3) argument est, que le LI n'opere que par hazard, et non par volonté ou deliberation; du LI (5;33) l'air (protogene) est sorti naturellement et au hazard, et (34) que naturellement et par hazard l'air agité a produit la chaleur, et (36) que la production du monde, du Ciel, de la Terre, s'est faite purement par hazard d'une maniere toute naturelle sans deliberation et sans conseil. Et (11;54) que le Ciel et la terre n'agissent que par une propension naturelle, comme le feu brule, et comme la pierre tombe. Et (14;77) le LI est la regle naturelle du Ciel, et par son operation toutes les choses sont gouvernées avec poids et mesure, et conformément à leur état; toute fois sans intelligence, ni reflexion, mais seulement par une propension, et par un ordre naturel. Et (17;88) que le gouvernement et l'ordre des choses de ce monde vient naturellement et

el razonamiento o por la experiencia, y por autoridad entenderán el poder, tal como es el de un Príncipe o de un Magistrado que no gobierne a sus súbditos más que por el miedo y por la esperanza.[41]

16 b- Pero dando a *Li* todas las más grandes perfecciones, le darán alguna cosa más sublime que todo eso, algo de lo cual la vida, el saber y la autoridad de las criaturas no son sino sombras o débiles imitaciones. Es aproximadamente como algunos Místicos, y entre otros Dionisio el Pseudo-Areopagita, han negado que Dios sea un Ser, Ens, ὤν, pero al mismo tiempo han dicho que sería más que el Ser, super ens, ὑπερουσία. Es así como entiendo a los Chinos que dicen, según el P. de S. María (p. 62), que *Li* es la ley que dirige y la inteligencia que conduce las cosas, que ella no es pese a todo inteligente, sino que, por una fuerza natural, tiene sus operaciones tan bien regladas y determinadas, que se diría que lo es. Esto es ser más que inteligente, tomando el término a nuestra manera, según la cual hay que buscar y deliberar para obrar bien, mientras que el primer principio es infalible por naturaleza. Y en cuanto al Cielo y la Tierra, puede ser que el autor que habla de ellos ha creído que realmente carecen de conocimiento, como también lo creemos nosotros, aunque estén gobernados por un conocimiento, Razón o Regla.

17- El tercer argumento es que *Li* sólo opera por azar y no por voluntad o deliberación; que de *Li* (5, 33) el aire (protógeno) ha salido naturalmente y al azar, y (34) que naturalmente y por azar el aire agitado ha producido el calor, y (36) que la producción del mundo, del Cielo, de la Tierra, se ha hecho puramente por azar, de una forma completamente natural, sin deliberación y sin consejo. Y que (11, 54) el Cielo y la tierra no actúan sino por una propensión natural, como quema el fuego y como cae la piedra. Y (14, 77) el *Li* es la regla natural del Cielo, y por su operación todas las cosas son dirigidas con peso y medida y en conformidad con su estado, de todos modos sin inteligencia ni reflexión, sino solamente por una propensión y por un orden natural, y que (17, 88) el gobierno y el orden de las cosas de este mundo viene natural y necesariamente de *Li*, siguiendo la conexión de las cosas universales y la disposi-

necessairement du LI, suivant la connexion des choses universelles, et la disposition des sujets particuliers, ce que nous appelons la destinée. Le même Pere dit (17;90): je demanday à un homme celebre, qui tenoit une Ecole, où il avoit un grand nombre de disciples, et qui entendoit parfaitement la doctrine des trois Sectes (c'est à dire des Lettrés, des Bonzes ou Idolatres, et des TAO-ÇU, que les Européens appellent Sorciers) je luy demanday (dis-je) si le Roy d'enhaut (XANGTI le Seigneur du Ciel) étoit vivant et intelligent, s'il savoit le bien et le mal que font les hommes, s'il les recompensoit et les punissoit. La reponse de ce docteur est remarquable. Il répondit, *que le Roy d'enhaut n'avoit aucune de ces connoissances, mais qu'il agissoit comme s'il les avoit*, conformément à ce qui est dit dans le XU-KING livre 1.p.35 que le Ciel ne voit ni n'entend, n'aime ny ne haît; mais qu'il fait toutes ces opérations par le moyen du [peuple] avec qui le LI le lie.

18- Toutes ces expressions des Chinois reçoivent un bon sens. Ils disent du Ciel, ce que nous disons des bestes, qu'ils agissent selon l'intelligence , et comme s'ils en avoient , quoy qu'ils n'en ayent point, parce qu'ils sont dirigés par le supreme regle ou raison, que les Chinois appellent LI. Losqu'ils disent que l'Air protogene où la Matiere sort du LI, naturellement est sans volonté, ils se peut qu'ils croyent que Dieu a produit la matiere necessairement. Mais on peut pourtant donner encor un meilleur sens à leurs paroles, en les explicant de la convenance, laquelle a porté la supreme Raison, à ce qui est le plus raisonnable. Et il se peut que par abus, ils ayent appellé cela necessaire, parce qu'ils est determiné et infallible, tout comme plusieurs en Europe se servent de cette expression. Et ils sont exclu l'action volontaire, parce qu'ils ont entendu par le volontaire un acte de conseil et de Deliberation, ou d'abord on est incertain, et on se determine dans la suite. Ce qui n'a aucun lieu en Dieu. Ainsi je crois que sans choquer l'ancienne doctrine de des Chinois, on peut dire, que le LI a été porté par la perfection de sa nature, à choisir de plusieurs possibles, le plus convenable; et que par ce moyen il a produit le KI ou la matiere, mais avec de telles dispositions, que tout le reste en est venu par des propensions naturelles, à peu prés comme M. des Cartes pretend faire naitre le systeme present du monde par une suite d'un petit nombre de

ción de los sujetos particulares, eso que llamamos el destino.[42] El mismo Padre dice (17, 90): «Pregunté a un hombre célebre[43] que tenía una Escuela, donde tenía un gran número de discípulos, y que entendía perfectamente la doctrina de las tres Sectas (es decir, de los Letrados, de los Bonzos o Idólatras y de los Tao-çu, que los Europeos llaman Magos), le pregunté (digo yo), si el Rey de lo Alto (*Xangti* el Señor del Cielo) estaba vivo y era inteligente, si él conocía el bien y el mal que hacen los hombres, si él los recompensaba y los castigaba. La respuesta de este doctor es notable. Respondió *que el Rey de lo Alto no tenía ninguno de esos conocimientos, pero que actuaba como si los tuviese*, conforme a lo que se dice en el libro *Xu-King*, I, p. 35, que el Cielo no ve ni entiende, ni ama ni odia, pero que realiza todas esas operaciones por medio del pueblo[44], al cual lo liga el *Li*.

18- Todas estas expresiones de los Chinos admiten un buen sentido. Dicen del Cielo lo que decimos nosotros de las bestias, que actúan según la inteligencia y como si la tuviesen, aunque no la tengan en lo más mínimo, porque están regidas por la suprema regla o razón, que los Chinos llaman *Li*. Cuando dicen que el Aire protógeno o la Materia salen de *Li*, naturalmente y sin voluntad, puede ser que crean que Dios ha producido la materia necesariamente. Pero puede darse a pesar de ello un sentido aun mejor a sus palabras explicándolas por la conveniencia que ha llevado a la suprema Razón a aquello que es lo más razonable. Y puede ser que por abuso hayan llamado a esto necesario, porque está determinado y es infalible, exactamente como muchos en Europa se sirven de esta expresión. Y estos han excluido la acción voluntaria, porque han entendido por lo voluntario un acto de consejo y de Deliberación, donde al inicio se está indeciso y uno se decide en el transcurso, lo que no tiene lugar en Dios. Así, creo que, sin atacar la antigua doctrina de los Chinos, puede decirse que *Li* ha sido llevado por la perfección de su naturaleza, a escoger de muchos posibles el más conveniente[45], y que por este medio ha producido el *Ki* o la materia, pero con tales disposiciones que todo el resto proviene de ella por propensiones naturales, aproximadamente como el Señor Descartes pretende hacer nacer el sistema del mundo por una serie de un pequeño número de suposiciones dadas de inicio.

suppositions produites d'abord: Ainsi les Chinois bien loin d'estre blamables, meritent des louanges, de faire naitre les choses par leurs propensions naturelles et par un ordre préétabli. Mais le *Hazard* ne convient nullement icy, et ne paroist point fondé dans le passages des Chinois.

19- La (4)me objection du P. Longobardi n'est q'une fausse supposition: il dit, (19) que le Li est le sujet de toutes les generations, et de toutes les corruptions, prenant et quittant diverses qualités ou formes accidentelles. Mais il ne se trouve point dans les passages qu'il produit, que cela se dise du LI ou de la Regle, ou Raison supreme. Cela se dit plus tot de l'Air protogene, ou de la Matiere, dans laquelle le LI produit les Entelechies primitives, ou vertus operatives substantielles, qui sont le principe constitutif des Esprits.

20- La (5)me objection de même, n'est qu'une supposition fausse ou mal prise. Savoir que selon les Chinois, toutes les choses du monde sont necessairement materielles, et qu'il n'y en a point de veritablement spirituelles. Il cite pour cela les livres 26 et 34 de leur Philosophie. Il auroit été bon de nous en donner des passages. Mais je crois (comme j'ay deja dit) que les Chinois, excepté le LI, qui a produit la Matiere, ne reconnoissent aucune substance immaterielle separée. En quoy je crois qu'ils ont raison, et que l'ordre des choses le porte ainsi, que tous les Esprits particulers soyent toujours unis à des corps, et que l'ame même après la mort ne soit jamais depouillée de toute matiere organisée ou de tout air façonné.

21- Le P. Longobardi appuye fort sur un Axiome Chinois, qui dit, que *toutes choses sont un*, il en traite exprés dans la section septieme (41) et il y revient souvent. Le P. de S. Marie en parle aussi (p.72). Il y a un passage rapporté encore par le P. de S. Marie (p.73) qui marque, qu'il y a quelque chose de plus que les qualités materielles. La Philosophie SING-LI liv. 16 p. 8 dit, que la vertu directrice et productrice n'est point dans la disposition des choses, et ne depend point d'elles; mais qu'elle consiste et réside dans le

Así, los Chinos, lejos de ser reprochables, merecen elogios por hacer nacer las cosas por sus propensiones naturales y por un orden prestablecido. Pero el *Azar* no conviene aquí en lo absoluto, y no parece estar fundado en lo más mínimo en los pasajes de los Chinos.

19- La cuarta objeción del P. Longobardi no es sino una falsa suposición. Dice (19) que el *Li* es el sujeto de todas las generaciones y de todas las corrupciones, y que adquiere y pierde diversas cualidades o formas accidentales. Pero no se encuentra, en los pasajes que él presenta, que se diga esto de *Li* o de la Regla o Razón Suprema. Se dice más bien del Aire protógeno, o de la Materia, en la cual *Li* produce las Entelequias primitivas o fuerzas operativas sustanciales, que son el principio constitutivo de los Espíritus.

20- La quinta objeción de suyo tampoco es más que una suposición falsa o mal entendida, a saber, que según los Chinos, todas las cosas del mundo son necesariamente materiales y que no las hay verdaderamente espirituales. El cita al respecto los libros 26 y 34 de su Filosofía. Hubiese sido bueno darnos los pasajes. Pero creo (según ya he dicho) que los Chinos —exceptuando el *Li*, que ha producido la Materia— no reconocen ninguna sustancia inmaterial separada, en lo cual creo que tienen razón, y que el orden de las cosas lo manifiesta así, que todos los Espíritus particulares estén siempre unidos a cuerpos y que la propia alma, después de la muerte, no esté despojada jamás de toda materia organizada o de todo aire provisto de forma.

21- El P. Longobardi se apoya especialmente en un Axioma Chino que dice que *todas las cosas son una*.[46] Lo trata especialmente en la sección séptima y retorna sobre él a menudo. El P. de S. María habla también sobre éste (p. 72). Hay un pasaje más citado por P. de S. María (p. 73), que muestra que existe algo más que las cualidades materiales. La Filosofía *Sing-Li*, lib. 26, p. 8, dice que la fuerza directora y productora no está en la disposición de las cosas y no depende de ellas, sino que consiste en el *Li* y reside en éste, el cual predomina, gobierna y produce todo. Parménides y Meliso habla-

LI, qui prédomine, gouverne et produit tout. Parmenide et Melisse parloient de même, mais le sens qu'Aristote leur donne paroist different de celuy du Parmenide de Platon. Spinosa reduit tout à une seule substance, dont toutes les choses ne soyent que des Modifications. Il n'est pas aisé d'expliquer comment les Chinois l'entendent, mais je crois que rien n'empêche de leur donner un sen raisonnable. Toutes les choses quant à ce qui est passif en elles, sont d'une même matiere premiere qui ne differe que par les figures que les mouvements luy donnent. Toutes les choses aussi ne sont actives, et n'ont leur Entelechies, Ames, Esprits, que par la participation du même LI, du même Esprit originaire, c'est à dire de Dieu, qui leur donne toutes leurs perfections. Et la matiere même n'est qu'une production de cette cause premiere. Ainsi tout en emane, comme d'un centre. Mais il ne s'ensuit nullement, que toutes les choses ne different, que par des qualités accidentelles, comme les Epicuriens et autres materialistes le prennent, qui n'admettent que matiere, figure et mouvement, ce qui seroit veritablement detruire les substances immaterielles ou les Entelechies Ames et Esprits.

22- Ce dicton *que tout est un*, doit estre reciproque à cet autre dicton, *que l'un est tout*, dont nous avons parlé cy dessus, en rapportant les Attributs du LI. Il signifie que Dieu est tout eminemment *(eminenter)*, comme les perfections des effects sont dans leur cause, et non pas formellement; comme si Dieu etoit l'amas de toutes choses: De même toutes choses sont l'un, non pas formellement, comme si elles en etoient composées, ou comme si ce *gran Un* étoit leur matiere, mais par emanation, *(emananter)* parce qu'elles en sont les effects immediats, en sorte qu'il leur assiste par tout intimement, et s'exprime dans les perfections qu'il leur communique à mesure de leur receptivité. Et c'est ainsi qu'on dit *Jovis omnia plena*: qu'il remplit tout, qu'il est en toutes choses et qu'aussi tout est en luy. Il est en même temps le centre et l'espace, parce qu'il est un cercle dont le centre est partout, comme nous avons dit cy dessus. Ce sens de l'Axiome, *que tout est un*, est d'autant plus indubitable chez les Chinois, qu'ils attribuent au LI une parfaite unité, incapable de division, au rapport du P. Longobardi, marqué cy dessus ce qui le rend incapable de division, il sauroit donc avoir des parties.

ban de lo mismo, pero el sentido que Aristóteles les da parece diferente de aquel del Parménides de Platón. Spinoza reduce todo a una sola sustancia, de la cual todas las cosas no son sino Modificaciones. No es fácil explicar cómo entienden esto los Chinos, pero creo que nada impide atribuirles un sentido razonable. Todas las cosas, tocante a lo que es pasivo en ellas, son de una misma materia primera, que no difiere sino por las figuras que los movimientos le dan. Además, tampoco las cosas son activas ni poseen sus Entelequias, Almas, Espíritus, sino por la participación del propio *Li*, del propio Espíritu originario, es decir, de Dios, que les otorga todas sus perfecciones. Y la propia materia no es más que una producción de esta causa primera. Así, todo emana de ella, como de un centro. De esto no se concluye, sin embargo, que todas las cosas no difieren sino por las cualidades accidentales, como los Epicúreos y otros materialistas lo asumen, los cuales no admiten más que materia, figura y movimiento, cosa que equivaldría verdaderamente a destruir las sustancias inmateriales o las Entelequias, Almas y Espíritus.

22- La sentencia *que todo es uno*, debe ser recíproca a esta otra: *que lo uno es todo*, de la cual hemos hablado arriba al describir los Atributos de *Li*. Esto significa que Dios es todo eminentemente (*eminenter*), como las perfecciones de los efectos están en su causa y no formalmente, como si Dios fuese el compendio de todas las cosas: del mismo modo todas las cosas son el uno, no formalmente, como si estuviesen compuestas por éste, o como si ese *gran Uno* fuese su materia, sino por emanación (*emananter*), porque ellas son sus efectos inmediatos, de modo que él las asiste internamente en todo y se expresa en las perfecciones que les comunica en la medida de la receptividad de ellas. Por esto se dice *Jovis omnia plena*, que él todo lo llena, que está en todas las cosas y que también todo está en él. Es al mismo tiempo el centro y el espacio, porque es un círculo cuyo centro está por doquier, como ya habíamos dicho antes. Este sentido del Axioma *que todo es uno*, resulta tanto más indudable entre los Chinos, en cuanto atribuyen a *Li* una perfecta unidad, incapaz de división según el informe del P. Longobardi, antes subrayado lo que lo hace incapaz de división; entonces no podría tener partes.

23- On pourroit peut-étre dire, qu'à la verité le LI ne sauroit ressembler à la *Matiere premiere* de nos Philosophes, mais qu'on peut le concevoir, comme la *premiere forme*, c'est-à-dire comme l'Ame du Monde; de la quelle les ames particulieres ne seroient que des modifications, suivant plusieurs anciens, et suivant les Averroistes, et en quelque façon selon Spinosa: comme les matieres secondes ne sont que des modifications de la matiere premiere; Et qu'ainsi l'Ame du monde operant dans certains organes, l'ame particuliere qu'on y suppose, ne seroit que cela. Cette doctrine n'est point soutenable; chacun estant son *Moy*, ou son individu. Les matieres particuleres peuvent resulter des modifications de la matiere premiere, parce que cette matiere a des parties. Mais la forme premiere ou l'Acte pur n'en a point: ainsi les formes secondes ne sont pas produites de la premiere, mais par la premiere. Je ne veux point nier, que quelques Chinois ne puissent avoir donné dans cette erreur; mais il ne me paroist point, qu'on la puisse établir par les passages de leurs anciens auteurs. Le P. Longobardi qui a parlé à tant de Mandarins pour apprendre d'eux des passages contraires à notre Theologie, en auroit allegué, s'il en avoit trouvé. Ainsi je crois qu'on peut soutenir, sans choquer leurs auteurs classiques, qu'il y a des Esprits, tels que celuy de l'Homme ou des Genies, qui sont des substances differentes du LI, quoyqu'ils en emanent.

II. Du sentiment des Chinois des Productions de Dieu, ou du premier Principe, de la Matiere et des Esprits

24- Aprés avoir assez parlé du LI, venons à ses productions, suivant ce que le Pere Longobardi nous rapporte des Auteurs Chinois. Du LI est sorti l'Air (5; 39) l'air primitif (11; 49) l'air primogene (ou protogene) (14; 79); il appelle cet Air primitif KI (10; 48 et 11; 56/57) il est l'instrument du LI (11; 50). Les operations des Esprits appartiennent radicalment au LI, instrumentalement au KI, et formellement aux Esprits (56), il paroist que ce KI ou cet Air

23- Se podría quizás decir que, en verdad, el *Li* no podría equipararse a la *Materia primera* de nuestros filósofos, pero que se le puede concebir como la *forma primera*, es decir, como el *Alma del mundo*, de la cual las almas particulares no serían sino modificaciones, según numerosos antiguos y según los Averroístas, y de alguna manera, según Spinoza: como las materias segundas no son sino modificaciones de la materia primera. Y que así, operando el Alma del mundo en ciertos órganos, el alma particular que en ellos se supone no sería sino aquella. Esta doctrina no es sostenible en lo más mínimo, siendo cada uno su *Yo* o su individuo. Las materias particulares pueden resultar de las modificaciones de la materia primera, porque esta materia tiene partes. Pero la forma primera o el Acto puro no las poseen en lo más mínimo. Así, las formas segundas no son producidas de la primera sino por la primera. No quiero negar que algunos Chinos puedan haber incurrido en este error, pero no me parece que se lo pueda determinar por los pasajes de sus autores antiguos. El P. Longobardi, que ha hablado con tantos mandarines para aprender de ellos los textos contrarios a nuestra Teología, los habría citado si los hubiese encontrado. De tal modo, creo que se puede sostener, sin chocar con sus autores clásicos, que hay Espíritus tales como el del Hombre o los de los Genios que son sustancias diferentes de *Li*, aunque emanan de él.

II. Del Sentimiento de los Chinos acerca de las Producciones de Dios o del primer Principio, de la Materia y de los Espíritus

24- Tras haber hablado bastante de *Li*, pasemos a sus producciones, siguiendo lo que el Padre Longobardi nos comunica acerca de los Autores Chinos. De *Li* ha salido el Aire (5,39)[47], el aire primitivo (11, 49), el aire primigenio (o protógeno) (14, 79). El llama a este Aire primitivo *Ki* (10, 48 y 11, 56/57). Es el instrumento de *Li* (11, 50). Las operaciones de los Espíritus pertenecen radicalmente a *Li*, instrumentalmente a *Ki*, y formalmente a los Espíritus (56). Parece que este *Ki* o Aire primitivo responde verdaderamente a la Materia

primitif répond veritablement à la Matiere, comme à l'instrument du premier principe, lequel remuant cette matiere, comme un artisan remue son instrument, produit les choses. Et ce KI est appellé Air, et chez nous pourroit être appellé *Aether*, parce que la matiere dans son origine est parfaitement fluide, sans aucune liaison ou dureté, sans aucune interruption, et sans terminations qui en distinguent les parties, enfin c'est le corps le plus subtil qui se puisse imaginer.

24a- Or ce Ki est une production du Li, le P. Longobardi rapporte cela en termes exprés. Il dit (5: 33) que du LI est sorti naturellement l'air primitif et (11; 56) quoy-que le LI n'ait aucune action de soy, il commence à en avoir *apres avoir produit son* KI, c'est-à-dire son Air primitif . Ou il faut admirer en passant la contradiction, où ce bon Pere est tombé icy par inadvertance. Comment peut on dire que le Li n'a aucune operation de soy et sans le KI, s'il produit le KI. Peut on produire sans agir? Et puis le KI n'estant que l'instrument, ne faut il point dire, que la vertu ou la cause efficiente principale est dans le LI? En consequence de cette production de la Matiere premiere par le premier principe, ou par la Forme primitive, par l'Acte pur, par l'operation de Dieu, la Philosophie Chinoise approche plus de la Theologie Chrestienne, que de la Philosophie des anciens Grecs, qui consideroient la Matiere comme un principe parallele à Dieu, qu'il ne produit point, mais qu'il forme seulement. Il est vrai qu'il semble que les Chinois ont cru, que le LI a d'abord et a toujours produit son KI, et qu'ainsi l'un est aussi eternel que l'autre. Mais il ne faut point s'en étonner , puis qu'apparemment ils ont ignoré cette Revelation, laquelle seule nous peut apprendre le commencement de l'univers; S. Thomas et d'autres grands docteurs ayant jugé, que ce dogme ne peut point étre demonstré par la seule Raison. Cependant quoy que les anciens Chinois disent formellement que le KI ne perit jamais, ils ne disent point assés expressement qu'il n'a jamais commencé. Et il y a des gens qui croyent que le commencement de leur Empire tombant dans le temps des Patriarques, ils pourroient avoir appris d'eux la Creation du Monde.

como instrumento del primer principio, el cual, removiendo esta materia como un artesano remueve su instrumento, produce las cosas. Y este *Ki* es llamado Aire, y entre nosotros podría ser llamado *Aether*[48], porque la materia en su origen es perfectamente fluida, sin ninguna ligazón o solidez, sin ninguna interrupción y sin terminaciones que distingan partes en ella. En fin, éste es el cuerpo más sutil que se puede imaginar.

24a- Luego, este *Ki* es una producción de *Li*. El P. Longobardi comunica esto en términos expresos. Dice (5, 33) que de *Li* ha salido naturalmente el aire primitivo y que (11, 56), pese a que el *Li* no tiene acción alguna de por sí, comienza a tenerla *después de haber producido su Ki*, es decir, su Aire primitivo. Aquí hay que admirarse de paso de la contradicción en la que este buen Padre ha caído por inadvertencia. ¿Cómo puede decirse que el *Li* no tiene ninguna operación de por sí y sin el *Ki*, si produce el *Ki*? ¿Se puede producir sin actuar? Y no siendo el *Ki* por otra parte más que el instrumento, ¿no habría que decir que la fuerza o la causa eficiente principal está en el *Li*? Como consecuencia de esta producción de la Materia primera por el primer principio o por la Forma primitiva, por el Acto puro, por la operación de Dios, la Filosofía China se acerca más a la Teología Cristiana que la Filosofía de los antiguos Griegos, quienes consideraban la Materia como un principio paralelo a Dios que Él no producía, sino que solamente formaba. Es cierto que parece que los Chinos han creído que el *Li* produjo su *Ki* al principio y para siempre, y que de este modo el uno es tan eterno como el otro. Pero no hay que asustarse por ello, puesto que probablemente ellos desconocían esta Revelación, la única que puede enseñarnos el comienzo del universo. S. Tomás y otros grandes doctores han juzgado que este dogma no puede ser demostrado por la sola Razón. Sin embargo, pese a que los antiguos Chinos dicen formalmente que el *Ki* no perece jamás, no dicen tan explícitamente que jamás ha tenido comienzo. Y hay gentes que creen, dado que el comienzo de su Imperio (de los Chinos, L.R.L.) se remonta al tiempo de los Patriarcas, que podrían haber aprendido de ellos la Creación del Mundo.[49]

25- *Il semble qu'apres le LI et le KI vient le TAIKIE. Le Pere Longobardi n'en rapporte pas assés pour en donner une idée distincte.* On diroit quasi que TAIKIE n'est autre chose que le LI, travaillant sur le KI. Spiritus domini qui ferebatur super Aquas - prenant l'esprit souverain pour le LI, et les eaux pour le premier fluide, pour l'air protogene, pour le KI, ou pour la premiere matiere. Ainsi le LI et le TAIKIE ne seroient pas des choses diverses, mais une meme chose considerée sous de differens predicats. Le Pere dit (5; 33) que le LI devient un globe infini (ce globe est metaphorique sans doute) qu'ils nomment TAIKIE, c'est-à-dire arrivé au dernier degré de perfection et de consommation; parce qu'il opere effectivement et exerce sa vertu dans la production des choses, et leur donne cet accomplissement qui contient l'ordre préétabli, en vertu duquel tout provient par apres par les propensions naturelles. En sorte que dans les choses naturelles Dieu n'a plus besoin apres cela que de son concours ordinaire. C'est pourquoy il me semble que Pere se brouille un peu, (10; 47) en confondant le KI avec le TAIKIE, et disant que le TAIKIE est l'air primogene.

25a- Peut-étre que certains Chinois conçoivent que du LI forme primitive, et du KI matiere primitive a resulté un composé primitif, une substance dont le LI fut l'ame, et le KI la matiere; et ils pourroient entendre cette subsfance sous le nom de TAIKIE, ainsi ce seroit le monde entier conçu comme un Animal, un vivant universal, un Genie supreme, un grandissime personnage, et les Stoiciens parlent du Monde sur ce ton. Parmy les parties de ce grand et total animal seroient des animaux particuliers; comme chez nous de petits animaux entrent dans la composition des corps des grands animaux. Mais tant qu'on ne trouve pas cette erreur expressement dans les anciens Auteurs Chinois, il ne faut point la leur attribuer; et cela d'autant moins, qu'ils ont conçu la matiere comme une production de Dieu. Ainsi Dieu ne composera pas une substance avec la matiere, le monde ne sera pas une personne animée, mais Dieu sera *intelligentia supramundana*, la Matiere estant son effect, n'est point son collegue. Et lorsque le Pere Longobardi dit (11; 49) que le TAIKIE renferme en soy le le LI et l'air primitif ou le KI, il ne

25- Parece que tras el *Li* y el *Ki* viene el *Tai-kie*. El Padre Longobardi no habla de éste lo suficiente como para dar sobre él una idea precisa. Casi se diría que el *Tai-kie* no es otra cosa que el *Li* trabajando sobre el *Ki*: *Spiritus Domini qui ferebatur super Aquas*[50], tomando el soberano espíritu por el *Li*, y las aguas por el primer fluído, por el aire protógeno, por el *Ki* o por la materia primera. Así, el *Li* y el *Tai-kie* no serían cosas diversas, sino una misma cosa considerada bajo diferentes predicados. El Padre Longobardi dice (5, 33) que el *Li* se convierte en un globo infinito (este globo es metafórico sin duda) que ellos nombran *Tai-kie*[51], es decir, arriba al último grado de perfección y de consumación, puesto que opera efectivamente y ejerce su fuerza en la producción de las cosas, y les otorga esa consumación que contiene el orden prestablecido, en virtud del cual todo proviene de él por propensiones naturales. De suerte que, en las cosas naturales, Dios no tiene más necesidad después de esto que su concurso ordinario. Es por esto por lo que me parece que el Padre se embrolla un poco (10, 47), al confundir el *Ki* con el *Tai-kie*, y decir que el *Tai-kie* es el aire primigenio.

25 a- Puede ser que ciertos Chinos conciban que de *Li*, la forma primitiva, y de *Ki*, la materia primitiva, haya surgido un compuesto primitivo, una sustancia cuya alma fuese el *Li* y cuya materia el *Ki*. Y podrían entender esa sustancia bajo el nombre de *Tai-kie*. Así, este sería el mundo entero, concebido como un Animal, un viviente universal, un Genio supremo, un grandísimo personaje, y los Estoicos hablan del Mundo en ese tono. Entre las partes de ese gran animal total se encontrarían los animales particulares, así como entre nosotros los pequeños animales entran en la composición de los cuerpos de los grandes animales. Pero entretanto no se encuentre ese error expresamente en los antiguos Autores Chinos, no hay que atribuírselo, y mucho menos en cuanto concibieron la materia como una producción de Dios. Así, Dios no formará una sustancia con la materia, el mundo no será una persona animada, sino que Dios será *intelligentia supramundana*. Siendo la Materia su efecto, no es en modo alguno su igual. Y cuando el Padre Longobardi dice (11, 49)[52] que el *Tai-kie* encierra en sí el *Li* y el aire primitivo o el *Ki*, no

faut pas l'entendre, comme s'il en étoit composé, mais seulement, qu'il les renferme, comme un consequent renferme ce qu'il suppose, parce que le TAIKIE est le LI operant sur le KI, et suppose ainsi le KI.

26- On attribue aussi au TAIKIE les attributs du LI. On dit (11; 53) que tous les esprits sont sortis du TAIKIE, que le XANGTI estoit le fils du TAIKIE, comme disoit un Mandarin moderne, quoy qu'on pourroit peutêtre soutenir par les anciens que le XANGTI n'est aussi autre chose que le Li ou le TAIKIE, conçu comme gouvernant le principal de l'univers, c'est-à-dire le Ciel, comme je monstreray tantost. On dit (54) que les Esprits sont le même LI, ou le même TAIKIE, appliqués à divers sujets, comme au Ciel, à la Terre, aux Montagnes. Ce qui ne s'accorde pas avec ce que disoit ce Mandarin, car si le XANGTI oú l'Esprit du Ciel est le fils du TAIKIE, il n'est pas le même avec luy. Mais il suffit icy qu'on egale le TAIKIE, et le LI. Nous verrons par apres ce qui se peut dire du XANGTI. Le Pere Longobardi conçoit le titre de sa 13me section en ces termes, que tous les Dieux des Chinois, ou tous les Esprits, auxquels ils attribuent le gouvernement des choses, se reduisent à un seul, qui est le LI, ou TAIKIE. Je n'examine point ce sentiment presentement, et ce seroit tant mieux: mais je remarque seulement que le LI et le TAIKIE sont pris pour une même chose. Il dit dans cette section (68) que le LI est *mentis ratio et totius naturae regula directrix*, mais que le TAI-KIE est *sinus naturae continens in se virtualiter omnia possibilia*. Or il dit cela aussi du LI (14; 75) et c'est pour cela, qu'il assure (68) que la difference entre le LI et TAIKIE n'est qu'une formalité, en ce que Li denote un Estre absolu, et que le TAI-KIE denote un Estre respectif aux choses, dont il est la racine et le fondement. Et il cite le 26 livre de la Philosophie Chinoise pag.8. où il est dit, que les causes agissent incessamment, parce que le LI ou le TAI-KIE est au dedans, qui les gouverne et les dirige. Et dans le liv. I de la même Philosophie p. 31, il est dit, que le LI (la Raison) predomine dans les choses du monde; et que c'est pour cela qu'il ne leur manque rien , et liv. 36 p.9. que le TAIKIE est la cause du commencement et de la fin de ce Monde, qu'apres un monde fini, il en produit un autre (5; 36) apres la revolution de la grande année appellée TASUI (4; 32) mais que

hay que entenderlo como si estuviese compuesto por él, sino solamente que los contiene, como un consecuente contiene aquello que supone, porque el *Tai-kie* es el *Li* operante sobre el *Ki* y supone de este modo el *Ki*.

26- También se atribuye al *Tai-kie* los atributos de *Li*. Se dice (11, 53) que todos los espíritus han salido del *Tai-kie*, que el *Xangti* sería el hijo del *Tai-kie*, como decía un Mandarín moderno, aunque quizás podría sustentarse por los antiguos, que el *Xangti* tampoco es otra cosa que el *Li* o el *Tai-kie*, concebido como el gobernante principal del universo, es decir, el Cielo, como enseguida lo haré ver. Se dice (54)[53] que los Espíritus son el mismo *Li* o el mismo *Tai-kie* aplicados a diversos sujetos como al Cielo, a la Tierra, a las montañas, lo cual no concuerda con lo que decía ese Mandarín, pues si el *Xangti* o el Espíritu del Cielo es el hijo del *Tai-kie*, no es uno mismo con él. Pero aquí basta que se igualen el *Tai-kie* y el *Li*. Veremos a continuación lo que se puede decir de *Xangti*. El Padre Longobardi concibe el título de su décimotercera sección en estos términos: *que todos los Dioses de los Chinos, o todos los Espíritus, a los cuales ellos atribuyen el gobierno de las cosas, se reducen a uno solo, que es el Li o Tai-kie*. No examino de momento esta opinión y sería tanto mejor, pero solamente subrayo que el *Li* y el *Tai-kie* son tomados por una misma cosa. El dice en esta sección (68) que el *Li* es *mentis ratio et totius naturae regula directrix*, pero que el *Tai-kie* es *sinus naturae continens in se virtualiter omnia possibilia*, luego dice también esto acerca del *Li* (14, 75) y por ello asegura (68) que la diferencia entre el *Li* y el *Tai-kie* no es sino una formalidad, en cuanto a que el *Li* denota un Ser absoluto y que el *Tai-kie* denota un Ser respectivo a las cosas, de las cuales él es la raíz y el fundamento. Y cita el libro 26 de la Filosofía China, p. 8, donde se dice que las causas actúan incesantemente, porque el *Li* o el *Tai-kie* está dentro de ellas, porque las gobierna y las dirige. Y en el libro I de la misma Filosofía, p. 31, está dicho que el *Li* (la Razón) predomina en las cosas del mundo, y que por esto nada les falta, y en el libro 36, p. 9, que el *Tai-kie* es la causa del comienzo y del fin de este Mundo, que cuando un mundo termina, él produce otro (5, 36)[54], tras la revolución del gran año denominado *Tasui* (4, 32)[55], pero que por sí mismo no tendrá fin jamás.

pour luy, il ne finira jamais. Cela prouve que le TAIKIE n'est pas le monde. En fin (p.69) les Chinois ne reconnoissent rien de meilleur, ny de plus grand que le LI et le TAIKIE. Ils disent aussi que toutes les choses sont un même TAI-KIE. Ce que je crois devoir étre entendu, non comme si les choses étoient des parties ou modifications du TAIKIE, mais parce que leurs realités absolues ou perfections en sont des emanations. Mais comme par une matiere figurée on parle souvent encore parmi nous, comme si les Ames étoient des parcelles de la divinité; il ne faut donc point s'étonner si les Chinois en parlent quelques fois dans le même stile. Et que dans ce sens, la Philosophie Chinoise dit au livre 26. p.1 que le LI est, un, mais que ses parties son plusieurs. Car à proprement parler, une chose composée de parties n'est jamais Une veritablement. Elle ne l'est que par denomination externe; comme un tas de sable, une armée. Ainsi le premier principe ne sauroit avoir des parties, comme d'autres passages deja rapportés le marquent assés.

27- Le Pere de S. Marie, rapporte des passages des Chinois, ou ils semblent former un mot LI-TAI KIE (p.64) et ce qu'il signifie, est (p.69) selon Confucius (dans <un de> ses quatre livres CHUNG-IUNG) la solide verité, la Loi, le principe et la fin de toutes choses; n'y en ayant pas une, qui ne reçoive d'elle son estre effectif et veritable, sans que dans l'essence d'aucune de ces choses en particulier il y ait un atome d'imperfection. C'est à peu pres (adjoute le pere) comme nous lisons dans la Genese: Dieu vit tout ce qu'il avoit fait, et tout étoit excellent. Cependant (p.107/108) sur un passage de Lactance touchant le premier principe, ou cet auteur apres avoir cité des anciens Poëtes et Philosophes, dit, que toutes ces opinions quoi qu'incertaines établissent la Providence sous les noms de Nature, Ciel, Raison, Esprit, Fatalité, Loy divine, qui reviennent tous à ce que nous appellons Dieu; le Pere de S. Marie repond, que les Chinois n'ont connu qu'un principe materiel divisé en petites parties; en quoy il me paroist, que ce bon Pere se trompe par une etrange prevention, qui luy est venue non pas des auteurs classiques, mais des discours de quelques modernes impies, qui font les esprits forts dans la Chine comme ailleurs, pour marquer une fausse elevation au dessus du peuple.

Esto prueba que el *Tai-kie* no es el mundo. En fin (Sta. María, p. 69), los Chinos no reconocen nada mejor ni más grande que el *Li* y el *Tai-kie*. También dicen que todas las cosas son un mismo *Tai-kie*. Creo que esto debe ser entendido, no como si las cosas fuesen partes o modificaciones de *Tai-kie*, sino más bien porque sus realidades absolutas o perfecciones son emanaciones de él. Pero como en sentido figurado se habla, aun entre nosotros, como si las Almas fuesen partículas de la Divinidad, no hay que asombrarse si los Chinos en ocasiones hablan en el mismo estilo. En este sentido, dice la Filosofía China en el libro 26, p. 1, que el *Li* es uno, pero que sus partes son numerosas. Pues para hablar con propiedad, una cosa compuesta de partes no es jamás *Una* verdaderamente. Lo es sólo por denominación externa, como un montón de arena o un ejército. Así, el primer principio no podría tener partes, como muy bien subrayan otros pasajes ya citados.

27- El Padre de S. María cita los pasajes de los Chinos donde estos parecen formar un término, *Li-Tai-Kie* (p. 64), y lo que significa, según Confucio (en <uno de> sus *Cuatro Libros*, el *Chung-jung*), es (p. 69) la sólida verdad, la Ley, el principio y el fin de todas las cosas, y no hay una que no reciba de ella su ser efectivo y verdadero, sin que en la esencia de ninguna de estas cosas en particular haya un átomo de imperfección. Esto es más o menos (añade el padre) como leemos nosotros en el *Génesis*: «Dios vió todo cuanto había hecho y todo era excelente». No obstante (p. 107-108), sobre un pasaje de Lactancio tocante al primer principio, donde este autor, tras haber citado a los antiguos Poetas y Filósofos, dice que todas esas opiniones, aunque inciertas, establecen la Providencia bajo los nombres de Naturaleza, Cielo, Razón, Espíritu, Fatalidad, Ley Divina, que retrotraen todos a eso que denominamos Dios, el Padre de S. María responde que los Chinos no conocieron más que un principio material dividido en pequeñas partes, en lo cual me parece que este buen Padre se engaña por una extraña prevención, que no le ha venido de los autores clásicos, sino de los discursos de algunos modernos impíos, que se hacen los espíritus fuertes en la China como en otros lugares[56], para indicar una falsa elevación sobre el pueblo.

28- La chose dont les Chinois parlent le plus magifiquement apres le LI ou le TAIKIE, est le XANGTI, c'est-à-dire le Roy d'enhaut, ou bien l'Esprit qui gouverne le Ciel. Le Pere Ricci, entré dans la Chine et s'y étant arreté quelque temps, a crû, que par ce XANGTI on pourroit entendre le Seigneur du Ciel et de la Terre, et en un mot nôtre Dieu, qu'ils appelloit aussi TIEN-CHU, le Seigneur du Ciel. Et c'est sous ce dernier mot qu'on entend ordinairement le Dieu des Chretiens dans la Chine. Le Pere Longobardi, le Pere Antoine de S. Marie, et d'autres, qui n'approuvent point que Dieu soit appellé XANGTI, sont contents qu'il soit appellé TIENCHU, quoy qu'en effect les deux mots signifient à peu prés la même chose aupres des Chinois, suivant la force du terme, Roy d'enhaut, et Seigneur du Ciel. La grande question est, si selon les Chinois le XANGTI est une Substance eternelle, ou une simple creature. Le P. Longobardi avoue (2;13) que le Texte (des livres originaires) dit, ou du moins semble dire, qu'il y a un Roy souverain nommé XANGTI, lequel est dans le Palais du Ciel, d'où il gouverne le monde, recompense les bons, et punit les méchans. Le meme Pere y oppose (à la même page) que les interprets anciens attribuent tout cela au Ciel, ou à la substance ou Nature universelle appelée LI. Mais cela bien loin de nuire à ceux qui donnent le nom de XANGTI à nostre Dieu, leur servira merveilleusement. Car le LI est eternel, et doué de toutes les perfections possibles; en un mot on peut le prendre pour notre Dieu, comme il a été montré cy dessus. Ainsi si le XANGTI et le LI sont la même chose, on a tout sujet de donner á Dieu le nom de XANGTI. Et le Pere Mathieu Ricci n'a pas eu tort de soutenir (16;84) ques les anciens Philosophes de la Chine ont reconnu et honoré un Etre supreme appellé XANGTI, Roy d'enhaut, et des Esprits inferieurs, ses ministres, et qu'ainsi ils ont eu la connoissance du vray Dieu.

29- Les Chinois disent encore des grandes et belles choses du Ciel, de l'Esprit du Ciel, de la Regle du Ciel, qui conviennent le mieux au vray Dieu; par exemple (17;99) la Regle du Ciel est l'entité de la souveraine bonté, qui est imperceptible. Et (14;77) le LI est appellé *la Regle naturelle du ciel*, entant que c'est par son operation,

28- La cosa de la cual hablan los Chinos más magníficamente después del *Li* o del *Tai-kie*, es el *Xangti*, es decir, el Rey de lo Alto, o mejor, el Espíritu que gobierna el Cielo. El Padre Ricci, llegado a la China y habiendo permanecido en ella algún tiempo, creyó que por dicho *Xangti* se podría entender el Señor del Cielo y de la Tierra, y en una palabra, nuestro Dios, que él también llamaba *Tien-chu*, el Señor del Cielo. Es bajo este último término que se entiende ordinariamente el Dios de los Cristianos en la China. El Padre Longobardi, el Padre Antonio de S. María y otros, que no aprueban que Dios sea llamado *Xangti*, están conformes con que se le llama *Tien-chu*, aunque en efecto los dos términos signifiquen casi la misma cosa entre los Chinos, conforme a la raíz del término, Rey de lo Alto o Señor del Cielo. El gran problema es si, según los Chinos, el *Xangti* es una Sustancia eterna o una simple criatura. El P. Longobardi aduce (2, 13) que el Texto (de los libros originales) dice, o por lo menos parece decir, que hay un Rey soberano llamado *Xangti*, el cual está en el Palacio del Cielo, desde donde gobierna el mundo, recompensa a los buenos y castiga a los malos. El mismo Padre opone a esto (en la misma página) que los antiguos intérpretes atribuyen todo eso al Cielo, o a la sustancia o Naturaleza universal llamada *Li*. Pero esto, bien lejos de perjudicar a aquellos que dan el nombre de *Xangti* a nuestro Dios, les servirá maravillosamente. Pues el *Li* es eterno y dotado de todas las perfecciones posibles; en una palabra, se le puede tomar por nuestro Dios, como ha sido mostrado más arriba. Así, si el *Xangti* y el *Li* son la misma cosa, hay razones para dar a Dios el nombre de *Xangti*. Y el Padre Matteo Ricci no ha errado al sostener (16, 84)[57] que los antiguos Filósofos de la China han reconocido y honrado a un Ser supremo llamado *Xangti*, Rey de lo alto, y a los Espíritus inferiores, sus ministros, y que de esta forma han tenido conocimiento del verdadero Dios.

29- Los Chinos dicen, además grandes, y bellas cosas del Cielo, del Espíritu del Cielo, de la Regla del Cielo, que convienen perfectamente al verdadero Dios. Por ejemplo (17, 99)[58], la Regla del Cielo es la entidad de la soberana bondad, que es imperceptible. Y (14, 77) el *Li* es llamado *la Regla natural del cielo*, en la medida en que por

que toutes les choses sont gouvernées avec poids et mesure, et conformément à leur état. Cette regle du Ciel est appellée TIEN-TAO, et selon le Pere de S. Marie (p.69) Confucius en parlant dans le CHUNG-IUNG, dit que le TIEN-TAO est le même que le LI, regle certaine du Ciel dans son cours et dans ses operations naturelles. Ainsi au rapport du pere Longobardi (15;81) la substance universelle ou primitive, considerée selon l'Estat qu'elle a dans le Ciel, est appellée LI (C'est à dire regle ou raison). Et (14:76) le LI est appellé une chose qui est dans le Ciel, parce que le premier principe, quoy qu'il soit dans toutes les choses du monde, est dans le Ciel principalement, qui est la chose la plus excelente de l'Univers, et dan laquelle son efficace paroist le plus. Et au liv.2. chap.5 du LUN-JU il est dit du LI que ce principe est d'une essence incomparable, et qu'il n'a rien d'egal. Et puis, ces mêmes louanges sont données au Ciel; ce qui est raisonnable d'entendre non pas de la matiere, mais de l'Esprit du Ciel ou du Roy d'enhaut. Comme doit étre entendu le P. de S. Marie quand il dit (p.13) que la divinité absolue et supreme des Lettrés de la Chine est le Ciel.

30- Voici comment un docteur Chinois parle du XANGTI chez le P. Antoine de S. Marie (p.74): Nos anciens Philosophes examinant avec beaucoup de soin la nature du Ciel, de la Terre, et de toutes le choses du monde, reconnurent qu'elle s'étoient toutes très bonnes, aussi bien que le LI capable de les contenir toutes sans exception; que depuis les plus grandes jusque aux plus petites, elles étoient la même nature et la même substance, d'où nous concluons, que le Seigneur ou Dieu XANGTI est dans chaque chose, avec qui il est réellement un. Pour cela on prêche les hommes, et on les exhorte à fuir le vice, parce que ce seroit flétrir et souiller les vertus et les perfections du XANGTI; à suivre sa justice; parce que ce seroit offenser la souveraine raison et la justice suprême; à ne pas endommager les Estres; parce que ce seroit outrager le Seigneur XANGTI, ame de toutes les choses crées. Ce passage fait voir, que selon son auteur, le XANGTI est la substance Universelle souverenaiment parfaite, la même dans le fond, avec le LI. C'est de quoy il s'agit icy; mais on n'approuve point les expressions de ce

su operación todas las cosas son gobernadas con peso y medida y en conformidad con su estado. Esta regla del Cielo es llamada *Tien-Tao*, y según el Padre de S. María (p. 69), dice Confucio en el *Chung-jung* que el *Tien-Tao* es lo mismo que el *Li*[59], regla cierta del Cielo en su curso y en sus operaciones naturales. Así, según referencia del Padre Longobardi (15, 81), la sustancia universal o primitiva, considerada según el Estado que tiene en el Cielo, es llamada *Li* (es decir, regla o razón). Y (14, 76) el *Li* es llamado una cosa que está en el Cielo, porque el primer principio, aunque esté en todas las cosas del mundo, está principalmente en el Cielo, que es la cosa más excelente del Universo, y en la cual su eficacia se muestra mejor. Y en el libro 2, cap. 5 del *Lun-yü* se dice del *Li* que este principio es de una esencia incomparable y que no hay nada igual. Y después estas mismas alabanzas son dirigidas al Cielo[60], lo que es razonable entender no de la materia, sino del Espíritu del Cielo o del Rey de lo alto. Como debe ser entendido el P. de S. María cuando dice (p. 13) que la divinidad absoluta y suprema de los Letrados de la China es el Cielo.

30- He aquí cómo un doctor Chino habla del *Xangti*, según el P. Antonio de S. María (p. 74): «Nuestros antiguos Filósofos, examinando con mucho cuidado la naturaleza del Cielo, de la Tierra y de todas las cosas del mundo, reconocieron que todas ellas eran muy buenas, tanto como el *Li*, capaz de contenerlas a todas sin excepción; que desde las más grandes hasta las más pequeñas eran la misma naturaleza y la misma sustancia, de donde concluimos que el Señor o Dios *Xangti* está en cada cosa, con la cual es realmente uno. Por esto se predica a los hombres y se les exhorta a huir del vicio —porque éste supondría deshonrar y manchar las virtudes y las perfecciones del *Xangti*—, a seguir su justicia —porque otra cosa sería ofender la soberana razón y la justicia suprema—, y a no dañar a los Seres —porque esto sería ultrajar al Señor *Xangti*, alma de todas las cosas creadas—». Este pasaje hace ver que, según su autor, el *Xangti* es la sustancia Universal soberanamente perfecta, en el fondo una y la misma que el *Li*. Es de esto que se trata aquí, pero no se aprueban las expresiones de ese doctor (aparentemente mo-

docteur (moderne apparemment) qui veut faire passer le XANGTI pour l'ame des choses, comme s'il étoit de leur essence.

31- Ainsi les Anciens sages de la Chine, croyant que le peuple a besoin dans son culte des objets qui frappent son imagination, n'ont point voulu proposer au public l'adoration du Li, ou du TAIKIE, mais du XANGTI, ou de l'Esprit du Ciel; entendant sous ce nom le LI ou le TAIKIE même, qui y montre principalement sa puissance. Les Hebreux aussi attribuent quelques fois au Ciel ce qui appartient à Dieu, comme dans les Maccabées, et ils ont consideré Dieu comme le Seigneur du Ciel, et pour cela ils étoient appellés Coelicolae par les Romains, *qui Nil praeter nubes, et coeli numen adorant*.. Aristophane aussi voulant rendre Socrate odieux et ridicule auprés des Atheniens, faisoit accroire aux gens, que meprisant les Dieux du pays, il adoroit le Ciel, ou les nuages, ce que les ignorans confondoient: cela se voit dans sa comedie des Nuées. C'est pour quoy le P. Antoine de S. Marie dit (p.72) les Philosophes Chinois anciens et nouveaux, sous le nom du Roy tres haut XANGTI adorent le Ciel visible, et luy sacrifient en consideration de la vertu dominante et invisible du LI, que le peuple grossier ne pourroit comprendre. Mais il falloit plustost dire, que le XANGTI, ou ce que les Chinois adorent principalement, est le LI qui gouverne le Ciel, que de dire, qu'il est le Ciel materiel luy même. Le même pere de S. Marie dit la dessus fort à propos à quelques mots prés (p.77/78) qu'il resulte de tout cecy, que les Chinois, non plus que les Japonois (instruits sans doute par les Chinois) n'ont connu d'autre Dieu qu'un premier principe (il adjoute sans fondement *materiel*) qu'en qualité de predominant au Ciel, ils appellent Roy suprême, XANGTI; que le Ciel est son Palais, que là haut il conduit et gouverne tout, et qu'il répand des influences. Il sacrifient à ce Ciel visible, (ou plustôt à son Roy) et adorent dans un profond silence ce LI qu'ils ne nomment pas, à cause de l'ignorance ou de la grossiereté du peuple, qui ne sauroit comprendre ce que c'est que ce Li. Ce que nous appellont dans l'homme lumiere de la Raison, eux ils l'appellent Commendement et Loy du Ciel. Ce que nous appellont, satisfaction naturelle d'obeir à la justice, et crainte d'agir contre elle, tout cela chez eux (et j'adjouteray encor chez nous) s'appelle inspirations

derno) que quiere hacer pasar el *Xangti* por el alma de las cosas como si fuese la esencia de ellas.

31- Así, los Antiguos sabios de la China, creyendo que el pueblo tiene necesidad en el culto, de objetos que impresionen su imaginación, no han querido proponer al público la adoración de *Li* o de *Tai-kie*, sino de *Xangti* o el Espíritu del Cielo, entendiendo bajo este nombre el *Li* o el *Tai-kie* mismo, que en él muestra principalmente su poder. También los Hebreos atribuían algunas veces al Cielo lo que corresponde a Dios, como en los *Macabeos*[61], y consideraban a Dios como el Señor del Cielo, y por eso fueron llamados *Coelicolae* por los romanos, *qui Nil praeter nubes, et coeli numen adorant*.[62] También Aristófanes, queriendo tornar a Sócrates odioso y ridículo ante los Atenienses, hacía creer a las gentes que éste, despreciando a los Dioses del país, adoraba al Cielo o a las nubes, los cuales confundían los ignorantes. Esto se ve en su comedia *Las Nubes*[63]. Por eso el P. Antonio de S. María dice (p. 72) que los Filósofos Chinos antiguos y modernos adoraban al Cielo visible bajo el nombre del muy alto Rey *Xangti* y le sacrificaban en consideración de la fuerza dominante e invisible del *Li*, que el pueblo ordinario no podría comprender. Pero sería preciso más bien decir que el *Xangti*, o lo que los Chinos adoran principalmente, es el *Li* que gobierna el Cielo, que decir que es el Cielo material mismo. El propio padre de S. María dice un poco más adelante al respecto, muy a propósito (p. 77-78), que él concluye de todo esto que los Chinos, al igual que los Japoneses (sin duda instruidos por los Chinos), no conocieron otro Dios sino un primer principio (y él, sin fundamento, añade *material*) que, en calidad de predominante en el Cielo, denominaron Rey supremo, *Xangti*; que el Cielo es su Palacio; que desde lo alto conduce y gobierna todo y reparte influjos. Sacrifican a ese Cielo visible (o más bien a su Rey) y adoran en un profundo silencio a ese *Li* que no nombran a causa de la ignorancia o de la tosquedad del pueblo, que no podría comprender lo que es el *Li*. Eso que llamamos en el hombre la luz de la Razón, ellos lo llaman Mandato y Ley del Cielo. Eso que llamamos satisfacción natural de obedecer a la justicia y temor de actuar contra ella, todo eso entre ellos (y yo añadiría, también entre nosotros) se llama inspiraciones enviadas por el *Xangti*

envoyées par le XANGTI (c'est à dire par le vray Dieu). Offenser le Ciel, c'est agir contre la raison; demander pardon au Ciel, c'est se corriger, et faire un retour sincere de paroles et d'oeuvres à la soumission qu'on doit à cette même loy de la raison. Pour moy je trouve tout cela excellent, et tout à fait conforme à la Theologie naturelle, bien loin d'y entendre malice: et je crois que ce n'est que par des interpretations forcées, et par des interpolations, qu'on y peut trouver à redire. C'est le Christianisme tout pur entant qu'il renouvelle la loy naturelle inscrite dans nos coeurs. Sauf tout ce que la revelation et la grace y adjoutent, pour mieux redresser la nature.

32- Ces anciens sages de la Chine en considerant l'Esprit qui gouverne le Ciel, comme le vray Dieu, et le prenant pour le LI même, c'est-à-dire pour la Regle, ou pour la souveraine Raison, ont eu plus de raison qu'ils ne savoient. Car il s'est trouvé par les decouvertes des Astronomes, que le Ciel est tout l'Univers connu, et que notre Terre n'est qu'une des Etoiles subalternes, et qu'on peut dire, qu'ily a autant des systemes du Monde, que les Etoiles fixes ou principales; le nostre n'estant que le systeme du Soleil, qui n'est qu'une de ces Etoiles; et qu'ainsi le gouverneur ou Seigneur du Ciel est le Seigneur de l'Univers. C'est pourquoy, comme ils ont si bien rencontré, sans en savoir la raison, il se peut, qu'ils ayent appris une partie de leur sagesse de la tradition des Patriarques.

33- Voyons maintenant ce que le Pere Longobardi y oppose. Il dit (2;18) que selon les Chinois Lettrés le XANGTI est le Ciel même ou bien la vertu et la puissance du Ciel. Mais de dire que le XANGTI est le Ciel materiel, il n'y a point d'apparence. Et quant à la vertu ou puissance du Ciel, elle ne sauroit estre autre que la vertu ou puissance de tout l'Univers; puisque le Ciel comprend tout ce qu'on connoist. S'imaginer je ne say quelle Ame particuliere du Ciel, qui soit le XANGTI il n'y a point d'apparence non plus, l'etendue du Ciel étant si immense. Il y en auroit plus d'en donner à chaque systeme, ou même à chaque Etoile, comme les Chinois en donnent à la Terre. Les louanges données à l'Esprit du Ciel, ou à la Regle du Ciel, ne sauroient convenir à une Ame particuliere; elles ne conviennent qu'au LI. Ainsi (11;52) si le CHING-CHEU, Auteur

(es decir, por el verdadero Dios). Ofender al Cielo es actuar contra la razón[64]; pedir perdón al Cielo es corregirse y hacer un retorno sincero de palabras y de obras a la sumisión que se debe a esta misma ley de la razón. Por mi parte encuentro todo ello excelente y del todo conforme a la Teología natural, muy lejos de suponer malicia en ello. Y creo que no es sino por interpretaciones forzadas y por interpolaciones que podría encontrarse algo que censurar. Es el más puro Cristianismo en la medida en que éste renueva la ley natural inscrita en nuestros corazones, salvo todo aquello que la revelación y la gracia le añaden para dirigir mejor la naturaleza.[65]

32- Estos antiguos sabios de la China, considerando al Espíritu que gobierna el Cielo como el verdadero Dios, y tomándolo por el mismo *Li*, es decir, por la Regla o por la soberana Razón, han tenido más razón de la que imaginan. Pues se ha encontrado, según los descubrimientos de los Astrónomos, que el Cielo es todo el Universo conocido, y que nuestra Tierra no es más que una de sus Estrellas subalternas, y que puede decirse que hay tantos sistemas del Mundo como Estrellas fijas o principales, no siendo la nuestra más que el sistema del Sol, que no es más que una de esas Estrellas, y que así el gobernador o Señor del Cielo es el Señor del Universo. He aquí por qué, como han hallado tantas cosas sin conocer la razón, es posible que hayan aprendido una parte de su sabiduría de la tradición de los Patriarcas.[66]

33- Veamos ahora lo que el Padre Longobardi opone a esto. Dice (2, 18) que según los Letrados Chinos, el *Xangti* es el Cielo mismo o bien la fuerza y el poder del Cielo. Pero de que digan que el *Xangti* es el Cielo material no hay prueba alguna. En cuanto a la fuerza o poder del Cielo, ésta no podría ser más que la fuerza o el poder de todo el universo, porque el Cielo abarca todo aquello que se conoce sobre él. Imaginarse no sé qué Alma particular del Cielo que sería el *Xangti* tampoco es verosímil siendo tan inmensa la extensión del Cielo. Habría más sentido en atribuirla a cada sistema, o incluso a cada Estrella, como la atribuyen los Chinos a la Tierra. Las alabanzas dirigidas al Espíritu del Cielo o a la Regla del Cielo no podrían convenir a un Alma particular. Convienen sólo a *Li*. De ese modo (11, 52), si Ching-Cheu, autor clásico[67], ha dicho que el *Xangti*

classique a dit que le XANGTI étoit la même chose que le Ciel, on peut prendre cette expression pour peu exacte ou figuree; comme nous mettons souvent le Ciel pour le Seigneur du Ciel. Il se peut aussi, que cet auteur ait consideré le Ciel comme une personne, dont l'Ame estoit le LI; et dont le Corps étoit la matiere celeste, et qu'ainsi il auroit consideré le Ciel, comme les Stoiciens consideroient le monde. Mais il vaut miex croire qu'il a parlé figurement, comme on a coutume de faire encor en Europe en parlant du Ciel, comme de Dieu, jusqu'à ce qu'on puîsse assez examiner son passage.

34- Les Chinois racontent (chez le P. de S. Marie p.57) que l'Empereur VUEN-WANG persevera jusqu'à la fin à s'humilier, à cacher l'éclat de sa Majesté, à se renfermer dans son coeur, et à s'abaisser devant ce seigneur et Roy tres haut XANGTI; que l'Empereur nommé HIAXI, lors qu'il avoit à se reprocher une méchante action, trembloit de crainte et de respect devant le XANGTI, et avoit coutume de dire, que cette crainte et ce respect le retenoient, de maniere, qu'il n'osoit pecher contre la droite raison. Qu'anciennement l'Empereur même cultivoit la terre ou l'on semoit les fruits qu'on devoit offrir au souverain Roy et Seigneur XANGTI. Et (p.59) un Roy de la Chine ayant demandé à Confucius, s'il falloit plustôt prier le Dieu tutelaire du feu, ou le Dieu le plus inférieur de la maison? Confucius, luy répondit, que si l'on avoit offensé le Ciel, c'est-à-dire le Seigneur du Ciel, c'étoit à luy seul qu'il falloit demander pardon. Ce qui marque, ce semble, que Confucius, comme Platon, étoit pour l'unité de Dieu, mais qu'il s'accommodoit aux preventions populaires comme l'autre.

34 a- Le P. Longobardi même rapporte (17;90) la conversation, qu'il y avoit eue avec un docteur Chinois, qui luy disoit, que le Roy d'en haut ou XANGTI étoit une même chose que le Ciel, le LI, le TAIKIE; le IVEN-KI (l'auteur n'explique point cecy) le TIEN-XING (ou les Genies p.19) le TIEN-MING (vertu envoyée du Ciel) le NAN-LIN (vertu de la terre). Le même docteur disoit, que le XANGTI de la secte des Lettrés étoit l'Esprit ou le Dieu que les Bonzes adoroient sous le nom de FOÉ, et les TAO-ÇU sous le nom de JO-HOANG. Un autre disoit (17;87) que nostre coeur (c'est à dire ce qui opere en

era la misma cosa que el Cielo, se puede tomar esta expresión por poco exacta o figurada, como nosotros hablamos a menudo al Cielo por el señor del Cielo. Puede ser también que ese autor haya considerado al Cielo como una persona, cuya Alma sería el *Li* y cuyo Cuerpo sería la materia celeste, y que de este modo hubiese considerado al Cielo como los Estoicos consideraban al mundo. Pero va mejor creer que ha hablado en sentido figurado, como aun se tiene la costumbre de hacer en Europa al hablar del Cielo como de Dios, hasta que se pueda examinar lo suficiente su escrito.

34- Los Chinos cuentan (según el Padre de Santa María, p. 57) que el Emperador Wen-Wang[68] perseveró hasta el fin en humillarse, en ocultar el esplendor de su Majestad, en encerrarse en su corazón y en doblegarse ante este señor y Rey altísimo *Xangti*; que el Emperador llamado *Hiaxi*, cuando tenía que reprocharse una acción indigna, temblaba de miedo y de respeto ante *Xangti*, y tenía costumbre de decir que este miedo y este respeto lo contenían de manera que no osaba pecar contra la recta razón; que antiguamente el Emperador mismo cultivaba la tierra donde se sembraban los frutos que debían ofrecerse al soberano Rey y Señor *Xangti*. Y habiendo preguntado a Confucio un Rey de la China (p. 59) si habría que rogar más bien al Dios tutelar del fuego o al Dios más inferior de la casa, Confucio le respondió que si se había ofendido al Cielo, es decir, al Señor del Cielo, era sólo a él a quien debía pedir perdón. Esto subraya, al parecer, que Confucio, como Platón, estaba por la unidad de Dios, pero que se acomodaba a las prevenciones populares como el otro.

34 a- El propio Padre Longobardi relata (17, 90) la conversación que había tenido con un doctor Chino que le decía que el Rey de lo alto o *Xangti* era una misma cosa que el Cielo, el *Li*, el *Tai-kie*, el *Yuan-ki*[69] (el autor no explica esto), el *Tien-Xing* (o los genios, p. 19[70]), el *Tien-Ming* (virtud enviada del Cielo), y el *Nan-Lin* (virtud de la tierra).[71] El mismo doctor decía que el *Xangti* de la secta de los Letrados era el Espíritu o el Dios que los Bonzos adoraban bajo el nombre de Foe, y los Tao-çu bajo el nombre de Yu-Hoang. Otro[72] decía (17, 87) que nuestro corazón (es decir, lo que obra en noso-

nous) étoit la même chose que XANG-TI et TIEN-CHEU. Car les Chinois disent, que le coeur est le CHUZAY (ou directeur) de l'homme, reglant toutes les actions physiques et morales (15;81). Ce qui fait voir combien ces gens parlent quelque fois vaguement et confusement, sous pretexte que tout est un, et que souvent il ne faut point les prendre à la lettre. Et pour parler distinctement de leurs dogmes, le plus seur est, de considerer plustost la raison et l'harmonie des doctrines, que l'ecorce des paroles.

35- Le même Pere rapporte aussi le discours des Mandarins Chinois, qui luy ont dit, que le XANGTI et le TIEN-CHU, le Roy d'en haut ou le Seigneur du Ciel, n'estoit qu'une production de TAIKIE, et finiroit comme d'autres creatures, au lieu que le TAIKIE demeure (11;53); que le Roy d'enhaut ou l'Esprit du Ciel finiroit avec le Ciel (17;89); que si nostre Dieu ou nostre TIEN-CHU (Seigneur du Ciel) étoit le même que le XANGTI, il cesseroit d'exister (17;87,89). Mais le bon Pere ne produit aucun passage des anciens, qui en dise autant; au contraire il paroist que les anciens ont voulu adorer le LI dans le XANGTI. Ce ne sont donc que les idées des modernes, qui tachent de substituer à toutes les substances spirituelles des simples qualités materielles; à peu prés comme les Cartesiens en mettent à la place de l'ame des bestes; et comme quelques anciens dans le Phoede de Platon vouloient, que l'ame n'estoit autre chose que l'harmonie ou la conjugation des dispositions materielles, ou la structure de la machine. Ce qui ne tend qu'à detruire la religion, comme si elle n'étoit qu'une invention politique, pour tenir les peuples dans le devoir; ce qu'un Docteur Chinois (le même dont nous venons de rapporter le discours, ou il confondoit des choses differentes sur ce fondement mal entendu que tout est un) luy dit en termes exprés (17;92).

36- Apres l'Esprit Universel qui pris absolument s'appelle LI ou Regle, pris comme operant dans les Creatures, s'appelle TAIKIE, ou ce qui fait la consommation et l'etablissement des choses; et pris comme gouvernant le Ciel, <la> principale Créature, s'appelle XANGTI, Roy d'en haut, ou TIEN-CHU Seigneur du Ciel; aprés tout cela, dis-je, il faut venir aux Genies ou Esprits particuliers et

tros) era la misma cosa que *Xangti* y *Tien-chu*. Pues dicen los Chinos que el corazón es el *Chuzay* (o director) del hombre y regula todas las acciones físicas y morales (15, 81). Esto permite apreciar cuán vaga y confusamente hablan estas gentes algunas veces, so pretexto de que todo es uno, y que con frecuencia no se las puede tomar al pie de la letra. Y para hablar claramente de sus dogmas lo más seguro es considerar más bien la razón y la armonía de sus doctrinas que la apariencia de las palabras.[73]

35- El mismo Padre refiere también los discursos de los Mandarines Chinos, que le han dicho que el *Xangti* y el *Tien-chu*, el Rey de lo Alto o Señor del Cielo, no sería más que una producción de *Tai-kie* y perecería como las otras criaturas, mientras que el *Tai-kie* permanece (11, 53); que el Rey de lo alto o Espíritu del Cielo perecería con el Cielo (17, 89); que si nuestro Dios o nuestro *Tien-chu* (Señor del Cielo) fuese lo mismo que el *Xangti*, cesaría de existir (17, 87– 89). Pero el buen Padre no reproduce ningún pasaje de los antiguos que diga algo de eso. Por el contrario, parece que los antiguos han querido adorar al *Li* en el *Xangti*. Ésas no son entonces más que las ideas de los modernos, que intentan sustituir todas las sustancias espirituales por simples cualidades materiales, más o menos como los Cartesianos las sitúan en el lugar del alma de los animales, y como pretendían algunos antiguos en el *Fedón* de Platón, que el alma no fuese otra cosa que la armonía o la conjugación de las disposiciones materiales, o la estructura de la máquina. Esto no tiende más que a destruir la religión, como si ésta no fuese más que una invención política para mantener a los pueblos en el deber. Es lo que un Doctor Chino (el mismo cuyo discurso acabamos de citar, donde confunde cosas diferentes sobre este fundamento mal entendido de que todo es uno) le dijo en términos expresos (17, 92).

36- Tras el Espíritu Universal, que tomado absolutamente se llama *Li* o Regla, que tomado como poder que opera en las criaturas se llama *Tai-kie* o lo que propicia la consumación y el establecimiento de las cosas, y tomado como gobernante del Cielo, <la> principal criatura, se llama *Xangti*, Rey de lo Alto, o *Tien-Chu*, Señor del Cielo, tras todo éso, digo, hay que descender a los Genios o Espíri-

subalternes. Ils s'appellent TIEN-XIN en general (Longobardi avant propos p.6) ou simplement XIN (8;44) ou bien KUEI-XIN (p.89). Le Pere Longobardi remarque (44) que par le mot de XIN les Chinois entendent les Esprits purs et qui montent, et par KUEY les Esprits impurs ou qui descendent. Mais cela ne paroist point s'observer exactement, puisque le P. de S. Marie (p.89) rapporte ces paroles de Confucius: O les rares vertus et les grandes perfections de ces Esprits celestes KUEI-XIN! Y a-t-il quelque vertu superieure à la leur? On ne les voit pas; mais ce qu'ils font les manifeste. On ne les entend point; mais les merveilles qu'ils ne cessent d'operer, parlent asses. Le même Confucius (rapporté p.91) dit, que nous ne pouvons pas concevoir de quelle façon les Esprits sont si intimement unis à nous; ainsi nous ne pouvons avoir trop d'empressement à les honorer, à les servir, à leur offrir des sacrifices. Car, quoi que leur operations soyent secretes et invisibles, leurs bienfaits ne laissent pas d'être visibles, effectifs, et réels.

37- Sur des expressions si fortes d'un auteur et d'un ouvrage des plus classiques il me paroist que les Missionaires dont parle le P. de S. Marie (p.90) ont eu grande raison, de comparer les Esprits ou Genies à nos Anges. Le P. de S. Marie reconnoist que les Chinois les considerent comme subordonnés au XANGTI, Esprit universel et supreme du Ciel (p.89) et il les compare (p.96) avec les Ministres ou Dieux inferieurs du grand Dieu chez Seneque et chez S.Augustin encore Manichéen; comme il le marque dans sa Confession. Ces Missionnaires ont donc crû (avec raison, à mon avis), que les plus anciens Philosophes Chinois, et Confucius aprés eux, sous les noms de XANGTI et de KUEI-XIN avoient eu connoissance du vray Dieu, et des Esprits celestes qui le servent; puis qu'ils sembloient leur attribuer une attention particuliere à defendre et à conserver les hommes, les villes, les provinces, les royaumes, non pas comme s'ils en estoient les Ames ou formes substantielles de ces choses, mais comme le pilote est dans le vaisseau, ce que nos Philosophes appellent des intelligences et formes assistantes. El il faut avouer que les paroles de Confucius et d'autres anciens Chinois y portent *sensu maxime obvio et naturali*. Et il y a grande apparence, que ces

tus particulares y subalternos. Se llaman *Tien-xin* en general (Longobardi, prefacio, p. 6) o simplemente *Xin* (8, 44) o bien *Kuei-xin* (p. 89).[74] El Padre Longobardi subraya (44)[75] que por el término *Xin* los Chinos entienden los espíritus puros y que se elevan, y por *Kuey* los espíritus impuros o que descienden. Pero esto no parece observarse con exactitud, pues el P. de S. María (p. 89) refiere estas palabras de Confucio:«¡Oh, las raras virtudes y las grandes perfecciones de estos Espíritus celestes Kuei-Xin! ¿Existe alguna fuerza superior a la suya? No se les ve, pero lo que hacen los manifiesta. No se les oye, pero las maravillas que no cesan de obrar hablan lo suficiente.»[76] El propio Confucio (referido en la p. 91)[77] dice que no podemos concebir de qué manera los Espíritus están tan íntimamente unidos a nosotros. Así, nunca hay suficiente diligencia para honrarles, para servirles, para ofrecerles sacrificios. Pues aunque sus operaciones sean secretas e invisibles, sus beneficios no dejan de ser visibles, efectivos y reales.

37- Según estas expresiones tan rotundas de un autor y de una obra de los más clásicos, me parece que los Misioneros de los cuales habla el P. de S. María (p. 90) han tenido mucha razón al comparar los Espíritus o Genios a nuestros Ángeles. El P. de S. María reconoce que los Chinos los consideran como subordinados al *Xangti*, Espíritu universal y supremo del Cielo (p. 89) y los compara (p. 96) con los Ministros o Dioses inferiores del Gran Dios, según Séneca, y según S. Agustín cuando aun era Maniqueo, como muestra en sus *Confesiones*. Estos Misioneros creían entonces (con razón a mi juicio) que los más antiguos Filósofos Chinos, y Confucio después de ellos, habrían tenido conocimiento del verdadero Dios y de los Espíritus celestes que lo sirven, bajo los nombres de *Xangti* y de *Kuei-Xin*, puesto que parecen atribuirles un cuidado particular para defender y conservar a los hombres, las ciudades, las provincias, los reinos, no como si fuesen las Almas o formas sustanciales de esas cosas, sino como está el piloto en su embarcación, lo que nuestros Filósofos llaman inteligencias y formas asistentes.[78] Y hay que confesar que las palabras de Confucio y otros antiguos Chinos las expresan *sensu maxime obvio et naturali*. Y hay grandes probabilida-

expressions si approchantes des grandes verités de nôtre Religion, sont parvenues aux Chinois par la tradition des anciens Patriarches.

38- Le P. de S. Marie n'y oppose que des Interpretes, qu'on appelle classiques, mais qui sont bien posterieurs. Le grand Commentaire sur les livres originaux appellé TA-ZIVEN et la somme de philosophie appellée SING-LI (1;11) ou ce que le P. de S. Marie appelle en un mot TACIVEN SINGLI, ont été compilés, selon le Pere par ordre du Roy, il y a plus de 300 ans, de sorte qu'on les peut considerer comme modernes. Et leur autorité, quand il s'agit du veritable sens des anciens Textes, ne sauroit étre plus grande que celle d'un Accursius ou d'un Bartolus, quand il s'agit d'expliquer le sens de l'*Edictum perpetuum* de l'ancienne jurisprudence Romaine, qu'on a trouvé aujordhuy bien eloigné tres souvent de celuy de ces Glossateurs. C'est comme plusieurs interpretations que les Arabes et les Scholastiques ont prestées à Aristote se sont éloignées de son veritable sens, que les anciens interpretes Grecs luy donnoient, et que des modernes ont retrouvé. Et je crois moy même d'avoir montré ce que c'est que l'*Entelequie*, que les Scholastiques n'ont gueres connue.

[Il y a bien de l'apparence que si les Europeans étoient informés à fond de la literature Chinoise, ils y decouvriroient bien des choses inconnues aux Chinois modernes et même aux interpretes posterieurs; comme le pere Bouvet et moy nous avons decouvert le veritable sens des caracteres de FOHI, qui contiennent *mon Arithmetique binaire*, et en même temps, comme j'ay encore decouvert depuis *la logique des Dichotomies*, choses tout à fait inconnues aux savants Chinois posterieurs, qui en ont fait je ne say quels symboles et hieroglyphes; comme on a coutume de faire, quand on n'entend point le veritable sens des caracteres; et comme le pere Kirker a fait par rapport à l'Ecriture des egyptiens, où il n'entendoit rien. Et c'est là [illegible] les anciens Chinois ont infiniment <sur>passé les modernes, tant par rapport à la pieté ou à la veritable morale, à la doctrine de la vertu et à <la> Droiture de coeur qu'à l'égard de la science profonde].

des de que estas expresiones tan cercanas a las grandes verdades de nuestra Religión hayan llegado a los Chinos por la tradición de los antiguos Patriarcas.

38- El P. de S. María no opone a esto más que Intérpretes que se denominan clásicos pero son muy posteriores. El Gran Comentario sobre los libros originales llamado *Ta-Ziven* y la Suma de filosofía llamada *Sing-Li* (1, 11)[79], es decir, lo que el P. de S. María llama en una palabra *Taciven Singli*[80], fueron compilados, según dicho Padre, por orden del Rey hace más de 300 años, de suerte que se les puede considerar como modernos. Y su autoridad, cuando del verdadero sentido de los antiguos Textos se trata, no podría ser mayor que la de un Accursius o de un Bartolus[81] cuando se trata de explicar el sentido del *Edictum perpetuum* de la antigua jurisprudencia Romana[82], que se ha encontrado en nuestros días muy distante a menudo del que le atribuyen estos Glosadores. Del mismo modo, numerosas interpretaciones que los Árabes y los Escolásticos han hecho de Aristóteles se hallan muy lejos de su verdadero sentido, que los antiguos intérpretes Griegos le daban y que los modernos han reencontrado. Y yo mismo creo haber mostrado lo que es *la Entelequia*, que los Escolásticos apenas conocieron.

[Hay muchas probabilidades de que, si los Europeos estuvieran informados a fondo sobre la literatura China, descubrirían en ella muchas cosas desconocidas para los Chinos modernos e incluso para los intérpretes posteriores, como el padre Bouvet y yo hemos descubierto el verdadero significado de los caracteres de Fohi[83], que contienen *mi Aritmética binaria*, y al mismo tiempo, como también descubrí después, la *lógica de las Dicotomías*, cosas enteramente desconocidas para los sabios Chinos posteriores, que han hecho a partir de ellos no sé qué símbolos y jeroglíficos, como hay costumbre de hacer cuando no se entiende el verdadero sentido de los caracteres, y como el Padre Kircher ha hecho en relación con la escritura de los egipcios[84], de la cual nada ha entendido. Y esto hace ver que los antiguos Chinos han <sobre>pasado infinitamente a los modernos, tanto en relación con la piedad o con la verdadera moral, en la doctrina de la virtud y en <la> Rectitud del corazón, como en cuanto a la ciencia profunda.][85]

39- Ainsi l'autorité que les Peres Longobardi et de Sainte Marie donnent aux Chinois modernes, n'est qu'un prejugé d'Ecole. Ils ont jugé de l'Ecole Chinoise posterieure, comme l'Ecole posterieure Europeenne (dont ils étoient preoccupés) voudroit qu'on jugeât d'elle; C'est à dire qu'on jugeât du texte des Loix divines et humaines, et des anciens auteurs par leurs interpretations ou glosses. Defaut assez repandu parmy les Philosophes, les Jurisconsultes, les Moralistes ou les Theologiens: Sans parler de Medicins, qui n'ayant presque plus d'Ecole fixe, ny même de langage reglé, sont allés jusqu'au mépris des anciens, et se sont tellement affranchis du joug, qu'ils sont tombés dans la licence, puis qu'ils n'ont presque plus rien d'etabli au dela de quelques experiences ou observations, qui même bien souvent ne sont pas trop asseurées. De sorte qu'il semble, que la Medicine auroit besoin d'estre rebatie tout de nouveau, par des communications autorisées de quelques excellens hommes dont elle ne manque point, qui retabliroient un langage commun, separeroient l'incertain du certain, fixeroient provisionnellement les degrés du vraisemblable, et decouvriroient une methode certaine pour l'accroissement de la science: Mais cela soit dit en passant.

39 a- Le peu d'autorité des Glossateurs fait que je m'etonne, que de tres habiles Theologiens de nostre temps, qui preferent la doctrine des anciens Peres de l'Eglise aux sentiments des Modernes, dans la Theologie speculative aussi bien que dans la Morale, pretendent de juger de la Theologie des Chinois plustost par les Modernes, que par les Anciens. On ne le doit point trouver étrange dans un Pere longobardi, ou dans un Pere de S. Marie, qui donnoient apparemment dans les sentimens de l'Ecole Theologique et Philosophique vulgaire; mail il me semble que parmy des savants Theologiens qui s'opposent aux Jesuites sur cette matiere de la doctrine Chinoise, ily en a qui en devroient juger tout autrement.

40- Le Pere de S. Marie rapporte quelque chose en passant, qui pourroit faire soupçonner encore les anciens Philosophes de n'avoir point eu d'assez bons sentimens. Mais comme il n'appuye gueres la dessus je doute que la chose soit assez verifiée, ou vienne assés

39- Así, la autoridad que los Padres Longobardi y de Santa María conceden a los Chinos modernos no es sino un prejuicio de la Escuela. Han opinado sobre la Escuela China posterior como la Escuela Europea posterior (con la que estaban preocupados) quisiera que se opinase sobre ella. Es decir, que se juzgase acerca del texto de las Leyes divinas y humanas y de los autores antiguos de acuerdo con las interpretaciones o glosas, defecto muy extendido entre los Filósofos, los Jurisconsultos, los Moralistas y los Teólogos, sin hablar de los Médicos, que no teniendo apenas una Escuela fija, ni siquiera un lenguaje reglamentado, han llegado a despreciar a los antiguos y se han desprendido de tal modo del yugo de estos, que han caído en la licencia, puesto que ya no les queda casi nada firme, más allá de algunas experiencias u observaciones, que incluso a menudo no son muy seguras.[86] De modo que parece que la Medicina tendría necesidad de ser renovada por completo mediante las comunicaciones autorizadas de algunos excelentes hombres de los cuales no carece, que restablecerían un lenguaje común, separarían lo inseguro de lo cierto, fijarían provisionalmente los grados de verosimilitud y descubrirían un método seguro para el incremento de la ciencia, pero sea dicho esto sólo de paso.

39 a- La poca autoridad de los Glosadores hace que me admire de que Teólogos muy hábiles de nuestra época, que prefieren la doctrina de los antiguos Padres de la Iglesia a los sentimientos de los Modernos, tanto en la Teología especulativa como en la Moral, pretendan juzgar la Teología de los Chinos más bien por los Modernos que por los Antiguos. No hay que extrañarse de esto en un Padre Longobardi o en un Padre de S. María, que aparentemente compartían las opiniones de la Escuela Teológica y Filosófica vulgar, pero me parece que entre los sabios Teólogos que se oponen a los Jesuitas con respecto a esta materia de la doctrina China, los hay que debían opinar de forma completamente distinta.[87]

40- El Padre de S. María refiere de pasada algo que podría hacer sospechosos aun a los antiguos Filósofos de no haber tenido opiniones lo bastante buenas. Pero como apenas lo fundamenta, dudo que la cuestión esté suficientemente verificada o venga mucho al

au fait. Cependant je ne le veux point dissimuler, por agir avec toute la sincerité possible. Aprés avoir rapporté (p.89) le beau passage de Confucius marqué cy dessus, il pretend, que ce même auteur, continuant son discurs, decouvre jusqu'où va son erreur grossiere sur cela. Car il dit (selon ce Pere), que les Esprits s'unissent et s'incorporent réellement avec les choses, dont ils ne peuvent se separer, qu'ils ne soyent totalement détruits. Opinion tres conforme (dit ce Pere) à la Philosophie de ce même Confucius, où il enseigne que la Nature et l'essence des choses est le LI, TAIKIE, leur premier principe et leur Créateur, lequel comme Roy du Ciel s'appelle XANG-TI (c'est-à-dire Roy suprême) et comme dominant sur les Estres particuliers et subalternes, où se fait la géneration et la corruption, il se nomme KUEI-XIN. Or comme la matiere et la forme ne peuvent se desunir sans la destruction du tout qu'elles composent; de même ces Esprits, sont si unis aux choses, qu'ils ne peuvent les quitter, sans se corrompre.

41- J'ay voulu reciter mot pour mot les paroles du P. de S. Marie, que je vay maintenant examiner. Et je dis d'abord, que je suis porté à croire, que ce ne sont pas les doctrines expresses de Confucius, mais de sentimens qu'on luy prête sur les interpretations des modernes. Car les paroles expresses qu'on rapporte de luy, ne souffrent point ce sens; à moins qu'on ne veuille soutenir, qu'il n'a parlé que pour tromper les lecteurs simples, sous le voile de religion, mais que son vray sentiment estoit celuy des Athées, imputation, ou l'on ne doit venir que sur de bonnes preuves, et dont je n'ay vû aucun fondement jusqu'icy, que les interpretations sourdes des modernes, qu'ils n'oseroient peutêtre point avouer asses nettement dans des ouvrages publics. Si Confucius avoit ce sentiment des Esprits, il n'en jugeroit pas plus avantageusement que nôtre Ecole commune juge des Ames des bestes, qu'elle croit perir avec la bête; mais cela étant, ainsi que seroit-ce, que ces rares vertus et grandes perfections, ces merveilleuses operations, ces grands bienfaits dignes de nôtre reconnoissance et de nôtre culte, qu'il attribue à ces esprits et Genies celestes?

caso. Sin embargo, no la quiero disimular para actuar con toda la sinceridad posible. Tras haber referido (p. 89) el hermoso pasaje de Confucio antes señalado, pretende que este mismo autor, prosiguiendo su discurso, muestra hasta dónde llega su grosero error al respecto. Pues dice (según el Padre) «que los Espíritus se unen a las cosas y se incorporan realmente a ellas, y no pueden separarse de éstas sin que sean totalmente destruidos». Opinión muy conforme (dice el Padre) a la Filosofía del propio Confucio, que enseña que la Naturaleza y la esencia de las cosas es el *Li*, *Tai-kie*, su primer principio y su Creador, el cual, como Rey del Cielo, se llama *Xangti* (es decir, Rey supremo) y como dominante sobre los Seres particulares y subalternos, donde se producen la generación y la corrupción, se denomina *Kuei-xin*. Ahora bien, como la materia y la forma no se pueden separar sin la destrucción de todo lo que ellas componen, del mismo modo estos Espíritus están tan unidos a las cosas que no pueden abandonarlas sin corromperse.

41- He querido citar palabra por palabra las frases del P. de S. María que a continuación voy a examinar. Y digo de entrada que me inclino a creer que ésas no son las doctrinas expresas de Confucio, sino opiniones que se le atribuyen a partir de las interpretaciones de los modernos. Pues las palabras expresas que se refieren de él no toleran ese sentido, a menos que se quiera sostener que él sólo ha hablado para engañar a los lectores simples bajo el velo de la religión, pero que su verdadero parecer era el de los Ateos, imputación que sólo debe provenir de pruebas sólidas y para la cual no he visto hasta ahora fundamento alguno, sino las interpretaciones reservadas de los modernos, las cuales quizás no osarían declarar tan abiertamente en sus obras publicadas. Si Confucio tuviese esa opinión acerca de los Espíritus, no los juzgaría más ventajosamente de lo que nuestra Escuela común juzga las Almas de las bestias, las cuales cree que perecen con el animal.[88] Pero si así fuese, ¿qué serían esas singulares fuerzas y grandes perfecciones, esas maravillosas operaciones, esos grandes beneficios dignos de nuestro reconocimiento y de nuestro culto, que él atribuye a dichos Espíritus y Genios celestes?

42- De plus Confucius et les anciens donnent des Esprits ou des Genies assistans à plusiers choses, qui ne sont point susceptibles d'une telle incorporation, par exemple aux hommes, aux villes, aux provinces. Quelle apparence aussi de s'imaginer une incorporation de l'Esprit avec sa montagne, ou avec sa riviere; ou même de l'esprit des quatre saisons, avec les saisons mêmes, de l'esprit du chaud et du froid avec ces qualités. Ainsi il faut dire, ou que ces anciens Chinois se moquoient des gens, et ne cherchoient, que de les tromper, ce qu'il ne faut point leur imputer sans preuve; ou qu'ils croyoient des Esprits subalternes, ministres de la divinité, gouvernans les choses de leur departement; ou enfin qu'ils honnoroient sous leur nom la vertu divine repandue par tout, comme quelques anciens Grecs et Latins ont pretendu, que sous les noms de plusiers Dieux on n'adoroit, qu'une seule divinité.

43- Je soupçonne encore que le P. de S. Marie a mal pris le sens de Confucius, comme s'il disoit, que les Esprits ne sont separés des choses qu'ils gouvernent, sans étre detruits; au lieu que Confucius paroist avoir dit, que les Esprits ne s'en separent point, sans que ces choses qu'ils doivent gouverner soyent detruites. Car je trouve que c'est ainsi que le P. Longobardi l'a pris, citant (11;57) le chap. 16 du CHUNG-JUNG, ou Confucius, apres avoir enseigné, que les esprits sont des parties qui composent l'être des choses, adjoute, que les esprits ne peuvent en être separés, que la destruction *de ces choses*, (il ne dit pas des esprits) ne s'ensuive. Et il y a de l'apparence, que lors que Confucius fait les Esprits parties des choses, il ne l'entend pas de tous les Esprits, par la raison que j'ay alleguée. Et peut étre aussi que le terme de *partie* est pris icy dans un sens plus large, pour ce qui est dans une chose, et est requis à sa subsistance ou conservation.

44- Selon les modernes, qui pretendent d'être les sectateurs de Confucius, et des anciens, mais qui ne reconoissent point de substances spirituelles, et pas même de vrayes substances, excepté la matiere, qu'ils ne considerent que comme alterée par des mouvemens des figures et de qualités accidentelles; selon les modernes, (dis-je) ces Esprits celestes, ou autres que les anciens

42- Por añadidura, Confucio y los antiguos atribuyen Espíritus o Genios asistentes a muchas cosas que no son susceptibles de tal incorporación, por ejemplo, a los hombres, a las ciudades, a las provincias. ¿Qué posibilidad hay de imaginarse una incorporación del Espíritu con su montaña o con su río?; ¿o incluso del espíritu de las cuatro estaciones con las estaciones mismas, del espíritu del calor y del frío con estas cualidades? Así hay que decir, o que estos antiguos Chinos se burlaban de las gentes y no buscaban más que engañarlas, lo cual no se les puede imputar sin prueba, o que creían en Espíritus subalternos, ministros de la divinidad, gobernantes de las cosas de su ámbito, o en fin, que honraban bajo su nombre la virtud divina esparcida por doquier, como algunos antiguos Griegos y Latinos pretendieron que bajo los nombres de múltiples Dioses no se adoraba sino a una sola divinidad.

43- Sospecho además que el P. de S. María ha interpretado mal el sentido de Confucio, como si éste dijese que los Espíritus no son separados de las cosas que gobiernan sin ser destruídos, en lugar de lo cual Confucio parece haber dicho que los Espíritus no se separan de ellas sin que estas cosas que deben gobernar sean destruidas. Pues encuentro que es así como el P. Longobardi lo ha entendido al citar (11, 57) el cap. 16 del *Chung-jung* donde Confucio, tras haber enseñado que los Espíritus son partes que componen el ser de las cosas, añade que los espíritus no pueden ser separados de ellas sin que se siga la destrucción *de esas cosas* (no dice los espíritus).[89] Y hay apariencia de que, cuando Confucio hace a los Espíritus parte de las cosas, no lo cree de todos los Espíritus, por la razón que he alegado. Y también puede ser que el término *parte* se tome aquí en un sentido más amplio, como aquello que está en una cosa y se requiere para su subsistencia o conservación.

44- Según los modernos, que pretenden ser los seguidores de Confucio y de los antiguos, pero que no reconocen sustancias espirituales ni incluso verdaderas sustancias, exceptuando la materia, la cual no consideran sino como alterada por movimientos, figuras y cualidades accidentales; según los modernos (digo yo), esos Espíritus celestes, u otros que los antiguos Chinos atribuyen a las co-

Chinois attribuent aux choses, ne seroient que des étres de denomination, l'amas de qualités accidentelles de la matiere; comme sont les formes qui constituent les Etres par accident de l'école, des tas de pierre, des montagnes de sable etc; formes bien inferieures sans doute à l'ame des bestes; soit qu'on prenne ces ames à la Scholastique, soit qu'on les prenne à la Cartesienne, qui n'y trouvent aussi qu'un amas de qualités accidentelles, mais sans doute bien plus ajustées; puisque l'Esprit du Ciel, l'Esprit des causes naturelles, l'Esprit des montagnes (par exemple) manquant d'organes, seroient incapables de connoissance, et même d'une apparence de connoissance; bien loin de meriter du culte. Ainsi ce seroit une pure tromperie, que de les vouloir faire honorer.

45- Le XU-KING livre originaire, et des plus anciens, selon le Pere Longobardi (1;10) raconte liv.1. p.11 au rapport de ce même Pere (11;51), que les Chinois dés le temps de IAO et de XUN, qui sont les Fondateurs de l'Empire, ont adoré les Esprits, et que quatre sortes de sacrifices se faisoient à quatre sortes d'Esprits. Le premier sacrifice appellé LUI se faisoit au Ciel, et tout ensemble à son Esprit appellé XANGTI. Le second appellé IN, se faisoit à l'Esprit de six principales causes, c'est-à-dire des quatre saisons de l'année, du chaud et du froid, du Soleil, de la Lune, des Etoiles, de la pluye et de la secheresse. Le troisième nommé VUANG,se faisoit aux Esprits des Montagnes, et des grandes rivieres. Et le quatriéme, nommé PIEN se faisoit aux Esprits des choses moins considerables de l'Univers, et aux hommes illustres de la Republique. Et le même P. Longobardi remarque (2;13) que le Texte dit, qu'il y a differens Esprits, qu'il nomme KUEI, ou XIN ou conjointement KUEI-XIN, qui president aux Montagnes, aux Rivieres, et aux autres choses de ce bas monde. Mais les interpretes expliquent cela, des causes naturelles, au de qualités qu'elles ont de produire certains effects.

46- Ces Interpretes ont raison, s'ils n'approuvent point, qu'on s'imagine acec le peuple ignorant de l'antiquité, que Jupiter, ou un certain genie de l'air, lance la foudre; qu'il y a certains barbons assis dans ce montagnes et dans les creux de la terre, qui versent les rivieres de leurs Urnes; s'ils croyent, que tout cela arrive

sas, no serían más que seres de nombre, el montón de las cualidades accidentales de la materia, como lo son las formas que constituyen los *Seres por accidente* de la escuela: los montones de piedras, las montañas de arena. etc, formas muy inferiores sin duda al alma de los animales, ya sea que se tome dichas almas al modo Escolástico, ya se las tome al Cartesiano, que tampoco encuentra en ellas sino un montón de cualidades accidentales, pero sin duda mucho más ajustadas, puesto que el Espíritu del Cielo, el Espíritu de las causas naturales, el Espíritu de las montañas (por ejemplo), careciendo de órganos, serían incapaces de conocimiento e incluso de una apariencia de conocimiento. Muy lejos de merecer un culto, sería un puro fraude pretender hacerlos honrar.

45- El *Xu-King*, libro originario y de los más antiguos, según el Padre Longobardi (1, 10) cuenta en el libro 1, p. 11, según noticia de este mismo Padre (11, 51), que los Chinos han adorado a los Espíritus desde la época de *Yao* y de *Shun*, que son los Fundadores del Imperio[90], y que se hacían cuatro tipos de sacrificios a cuatro tipos de Espíritus.[91] El primer sacrificio, llamado *Lui*, se hacía al Cielo y a la vez a su Espíritu llamado *Xangti*. El segundo, llamado *Yin*, se hacía al Espíritu de las seis causas principales, es decir, de las cuatro estaciones del año, del calor y del frío, del Sol, de la Luna, de las Estrellas, de la lluvia y de la sequía. El tercero, denominado *Wang*, se hacía a los Espíritus de las Montañas y de los grandes ríos. Y el cuarto, denominado *Pien*, se hacia a los Espíritus de las cosas menos considerables del Universo y a los hombres ilustres de la República. Y el propio P. Longobardi subraya (2, 13) que el texto dice que hay diferentes Espíritus, los cuales nombra *Kuei* o *Xin*, o conjuntamente *Kuei-xin*, que presiden las Montañas, los Ríos y otras cosas de este bajo mundo. Pero los intérpretes entienden aquí las causas naturales o por las cualidades que ellas tienen para producir ciertos efectos.

46- Estos Intérpretes tienen razón si no aprueban que uno se imagine, con el pueblo desconocedor de la antigüedad, que Júpiter o un cierto genio del aire lanza el rayo, o que hay ciertos vejestorios sentados en las montañas y en las grutas de la Tierra que desvían los ríos de sus Cursos. [Está bien][92] si creen que todo esto se produ-

naturellement par les qualités de la matiere. Mais ils n'ont point raison, s'ils croyent que les anciens ont voulu faire adorer ces choses brutes; et s'ils reduisent à cette même condition d'un amas de qualités brutes, le premier principe, et le gouverneur du Ciel, ou plustost le gouverneur de l'Univers; puisque les merveilles des choses particulieres, qui ne connoissent point ce qu'elles font, ne sauroient venir que de la sagesse du premier principe. Ainsi il faut croire, ou que les Anciens sages de la Chine ont crû, que certains Genies comme Ministres du supreme seigneur du Ciel et de la Terre presidoient aux choses inferieres; ou qu'ils ont voulu adorer le grand Dieu encore dans les vertus des choses particulieres, sous le nom des Esprits de ces choses, pour donner dans l'imagination des peuples; et que c'est ainsi qu'ils ont crû que tout estoit un, c'est à dire que la vertu d'un grand principe unique, paroissoit par tout dans les merveilles des choses particulieres; que l'Esprit des saisons, l'Esprit des montagnes, l'Esprit de rivieres, étoit ce même XANGTI qui gouverne le Ciel.

47- Ce sentiment est le plus vray. Cependant l'autre admettant des Genies presidens aux choses naturelles, globes celestes, Elemens etc n'est pas tout à fait intolerable, ny destructif du Christianisme, comme j'ay deja remarqué cy dessus. Mais s'il sera aisé d'enseigner et de faire recevoir aux Chinois ce qui est le plus veritable, par une interpretation raisonnable de cet Axiome, que le tout se reduit à la vertu d'un; c'est à dire que les vertus de toutes les creatures inanimées ne marquent point leur sagesse, mais celle de l'Auteur des choses, et ne sont qu'une suite naturelle des forces que le premier principe y a mis. Faisant pourtant comprendre, suivant la veritable Philosophie découverte de nos jours, que des substances animées son repandues par tout, qu'ell n'ont lieu pourtant que là, ou il y a des organes qui ont du rapport à la perception; que ces substances animées ont leurs Ames ou leurs Esprits propres, comme l'homme qu'il y en a une infinité au dessous, mais aussi une infinité au dessus de l'Ame ou de l'Esprit de l'homme; que ceux qui sont au dessus s'appellent Anges et Genies; qu'il y en a qui servent plus particulierement le souverain Esprit, étant plus disposés à entendre sa volonté et à s'y conformer; que les Ames des personnes

ce naturalmente por las cualidades de la materia. Pero no tienen razón si creen que los antiguos han querido hacer adorar dichas cosas groseras, y si reducen a esa misma condición de amasijo de cualidades groseras al primer principio y al gobernador del Cielo, o más bien al gobernador del Universo, puesto que las maravillas de las cosas particulares, que no saben lo que hacen, no podrían provenir más que de la sabiduría del primer principio. Así hay que creer, o que los Antiguos sabios de la China han creído que ciertos Genios —como Ministros del supremo señor del Cielo y de la Tierra— presidían las cosas inferiores, o que estos habían querido adorar al gran Dios hasta en las virtudes de las cosas particulares, bajo el nombre de los Espíritus de esas cosas, para acercarse a la imaginación del pueblo, y que de esta forma han creído que todo era uno, es decir, que la fuerza de un gran principio único aparece por doquier en las maravillas de las cosas particulares, o que el Espíritu de las estaciones, el Espíritu de las montañas, el Espíritu de los ríos, era ese mismo *Xangti* que gobierna el Cielo.

47- Esta opinión es la más verdadera. No obstante, la otra, que admite Genios que presiden las cosas naturales, los cuerpos celestes, Elementos, etc, no es completamente intolerable ni destructiva del Cristianismo, como ya he observado más arriba. Pero será fácil enseñar y hacer aceptar a los Chinos aquello que es lo más verdadero mediante una interpretación razonable de este Axioma: que el todo se reduce a la fuerza de uno, es decir, que las propiedades de todas las criaturas inanimadas no denotan su sabiduría, sino la del Autor de las cosas, y no son sino una consecuencia natural de las fuerzas que el primer principio ha depositado en ellas. Haciendo comprender, sin embargo, según la verdadera Filosofía descubierta en nuestros días, que las sustancias animadas están esparcidas por doquier, que no obstante no aparecen más que allí donde hay órganos que tengan relación con la percepción, que dichas sustancias animadas tienen sus Almas o sus Espíritus propios como el hombre; que hay una infinidad de ellas por debajo, pero también una infinidad por encima del Alma o el Espíritu del hombre, que las que están por encima se denominan Ángeles o Genios, que las hay que sirven más particularmente al soberano Espíritu y están mejor dispuestas para enten-

vertueuses, leur sont associées, et qu'on peut leur accorder des honneurs, mais qui ne derogent point à ce qu'on doit à la substance suprême.

48- Ainsi on peut encore satisfaire aux interpretes Chinois modernes, lors qu'ils reduisent aux causes naturelles le gouvernement du Ciel, et d'autres choses, et s'eloignent de l'ignorance du peuple, qui y cherche des miracles surnaturels, ou plustôt surcorporels, et des Esprits, comme *Deus ex machina*. Et on les éclairera d'avantage là dessus en leur faisant connoitre les nouvelles decouvertes de l'Europe, qui rendent des raisons presque mathematiques de plusieurs grandes merveilles de la nature, et font connoitre les veritables systemes du Macrocosme et du Microcosme. Mais il faut leur faire recconnoitre en même temps, comme la raison le demande, que ces causes naturelles, qui font leur office si exactement à point nommé pour produire tant de merveilles ne le sauroient faire, si elles n'estoient des Machines preparées pour cela et formées par la sagesse et par la puissance de la substance supreme, qu'on peut appeller Li avec eux.

48 a- C'est peut etre pou cela que Confucius n'a pas voulu s'expliquer sur les Esprits des choses naturelles; parce qu'il jugeoit, que ce qu'on devoit adorer dans l'Esprit du Ciel, des saisons, des montagnes et d'autres choses inanimées n'estoit que le souverain esprit, le XANGTI, le TAIKIE, le LI mais qu'il ne croyoit point le peuple capable de se détacher des choses qui tombent sous les sens; et ne vouloit point s'expliquer là dessus. C'est pourquoy, au rapport de P. Longobardi (3;27) dans le LUN-XIN liv.3 part.3 un disciple de Confucius nommé ZUKU dit, comme en se plaignant de son Maitre: je n'ay jamais pû obtenir de luy, qu'il me parlât de la nature humaine, et de l'état naturel du Ciel, que sur la fin de sa vie. Et dans le même Livre, Confucius dit: la bonne maniere de gouverner le peuple est de faire en sorte qu'il honore les Esprits, et qu'il s'éloigne d'eux. C'est-à-dire qu'il ne s'arreste pas à vouloir examiner ce qu'ils sont, et ce qu'ils font. [Dans le chap. 6 du même livre LUNÇU il est rapporté, que Confucius à la question que luy posoit

der su voluntad y a ceñirse a ella; que las Almas de las personas virtuosas están relacionadas con ellas y que se les puede rendir honores, pero siempre que no afecten el debido a la sustancia suprema.

48- Así se puede hasta satisfacer a los intérpretes Chinos modernos aplaudiéndoles cuando reducen a causas naturales el gobierno del Cielo y de otras cosas y se apartan de la ignorancia del pueblo, que busca aquí milagros sobrenaturales o más bien supracorporales y Espíritus como *Deus ex machina*. Y sobre esto se les ilustrará mucho mejor dándoles a conocer los nuevos descubrimientos de Europa, que brindan explicaciones casi matemáticas de muchas de las grandes maravillas de la naturaleza y permiten conocer los verdaderos sistemas del Macrocosmos y del Microcosmos. Pero hay que hacerles reconocer al mismo tiempo, como la razón lo exige, que estas causas naturales, que realizan su función tan exactamente en el preciso momento para producir tantas maravillas, no podrían hacerlo si no fuesen Máquinas preparadas para ello y formadas por la sabiduría y por el poder de la sustancia suprema, que es posible denominar con ellos *Li*.

48 a- Puede ser por esto que Confucio no quiso explicarse acerca de los Espíritus de las cosas naturales: porque juzgaba que lo que se debía adorar en el Espíritu del Cielo, de las estaciones, de las montañas y de otras cosas inanimadas no era sino el soberano espíritu, el *Xangti*, el *Tai-kie*, el *Li*, pero no consideraba al pueblo capaz de distanciarse de las cosas que repercuten sobre los sentidos y no quería explicarse al respecto. Es por esto, según el P. Longobardi (3, 27) que en el *Lun-xin*, libro 3, parte 3, un discípulo de Confucio nombrado Zuku[93], dice como quejándose al respecto de su Maestro: no he podido obtener de él jamás, salvo hacia el fin de su vida, que me hablara acerca de la naturaleza humana y del estado natural del Cielo.[94] Y en el mismo Libro, Confucio dice: «la manera correcta de gobernar al pueblo es hacer de modo que honre a los Espíritus y que se distancie de ellos»[95], es decir, que no se detenga a querer examinar lo que son y lo que hacen. [En el cap. 6 del mismo libro *Lunçu*[96] se refiere que Confucio, a la pregunta que le hizo Lillu[97],

LILLU, un de ses disciples, sur ce que c'estoit que la mort, luy répondit fort sechement: celuy qui ne sait pas ce que c'est quela vie, comment peut il savoir <ce que c'est que la mort>.] Au livre 4 p.6 il est dit, qu'il y avoit quatre choses, entre autres l'Esprit, sur quoy Confucius affectoit un grand silence. Les commentaires en rapportent la raison, parce que, disent-ils, il y a plusiers choses difficiles à entendre; et ainsi il n'estoit pas à propos d'en parler à tout le monde. Dans le livre nommé KIALU, il est dit, que Confucius voulant une bonne fois se délivrer de l'importunité de ces disciples, qui ne cessoient de le questionner sur les Esprits, sue l'Ame raisonnable, et sur ce qui se passoit aprés la mort, resolut de leur donner une regle generale, qui est de raisonner et de disputer tant qu'on voudra sur les choses renfermées dans les six positions (il falloit nous expliquer ces six positions) c'est-à-dire, qui sont visibles, ou dans le monde visible; mais à l'egard des autres choses, il veut qu'on les laisse là, sans en disputer, ny les approfondir.

49- Le P. Longobardi (3;28) en tire cette consequence que la secte des Lettrés a une doctrine secrete reservée pour les maîtres seuls - mais cela ne s'ensuit point, car Confucius pouvoit ignorer luy même ce qu'il ne vouloit point qu'on approfondit. Apparemment il n'y a point aujourdhuy de telle secte cachée dans la Chine, si ce n'est qu'on veuille dire que les Hypocrites en font une. Et quand il y en auroit, on ne doit s'arrêter icy qu'à ce que les gens osent avouer dans des ouvrages publics. Car il y a par tout des gens qui se moquent de leur propres dogmes. Ainsi lors que ce Pere dit (11;58) que les Lettrés du commun admettent *des esprits vivants ou des esprits des Sacrifices* au lieu que les Lettrés de reputation n'admettent que des Esprits de generation et de corruption (qui ne sont que de simples qualités materielles) je m'etonne qu'il veut que les Missionnaires ayent principalement égard à ces docteurs de reputation; au lieu que je crois qu'ils doivent les regarder comme des heterodoxes, et s'attacher à la doctrine commune et publique.

50- Le Pere semble en conclure encore, que Confucius luy même avoit de mauvais sentimens, temoignant asses par tout, qu'il croit

uno de sus discípulos, sobre qué sería la muerte, respondió muy secamente: «Aquel que no sabe lo que es la vida, cómo puede saber <lo que es la muerte>.»] En el libro 4, p. 6[98], se dice que había cuatro cosas, entre ellas el Espíritu, sobre las cuales Confucio afectaba un gran silencio. Los comentarios comunican la razón de esto. Es porque, dicen ellos, hay muchas cosas difíciles de entender y así no sería apropiado hablar de ellas con todo el mundo.[99] En el libro denominado *Kialu*[100], se dice que Confucio, queriendo librarse de una buena vez de la importunidad de aquellos discípulos que no cesaban de preguntarle acerca de los Espíritus, del Alma racional y sobre lo que ocurría después de la muerte, resolvió darles una regla general que es razonar y disputar tanto como se quiera sobre las cosas comprendidas en las seis posiciones (habría que explicarnos esas seis posiciones[101]), es decir, las que son visibles o están en el mundo visible, pero en lo tocante a las otras cosas, quiere que las dejemos, sin disputar sobre ellas ni profundizar en ellas.

49- El P. Longobardi (3, 28) extrae de aquí la conclusión de que la secta de los Letrados tiene una doctrina secreta reservada sólo para los maestros, pero esto no se infiere en lo más mínimo, pues Confucio podía ignorar él mismo aquello en lo que no deseaba que se profundizase. Por lo que parece, hoy no hay semejante secta escondida en la China, a no ser que se quiera decir que los Hipócritas forman una. Y aun cuando la hubiese, uno no debe detenerse aquí más que en lo que las gentes osan declarar en los trabajos públicos. Pues por doquier hay gentes que se burlan de sus propios dogmas. De este modo, cuando este Padre dice (11, 58) que los Letrados corrientes admiten *los espíritus vivientes o espíritus de los sacrificios*, mientras que los Letrados de reputación no admiten más que los Espíritus de la generación y de la corrupción (que no son sino las simples cualidades materiales), me admiro de que él quiera que los Misioneros tengan en cuenta principalmente a estos doctores de reputación. Creo por el contrario que deberían mirarlos como heterodoxos y atenerse a la doctrina común y pública.

50- El Padre parece concluir además que el propio Confucio tenía malas opiniones, y proclama por doquier que cree a los anti-

les anciens Chinois aussi Athées que les modernes, comme il dit en termes exprés (16;84); et il juge que cette methode de Confucius a corrompu le coeur et obscurci l'esprit des Lettrés Chinois les reduisant à ne penser qu'aux choses visibles et palpables; et qu'ainsi ils sont tombés dans le plus grand de tous les maux qui est l'Atheisme. Je veux croire que ce silence et cette Methode de Confucius y a contribué, et qu'il auroit mieux fait de s'expliquer d'avantage. Cependant il paroist que des modernes ont poussé la chose plus avant, que sa Methode ne le portoit: suivant laquelle on peut dire, que bien loin de nier les esprits, et la religion, il vouloit seulement, qu'on n'en disputât point, qu'on se contentât de savoir l'existence et les effets du XANGTI et des Esprits, et qu'on les honorât et practiquât la vertu pour leur plaire; sans approfondir leur nature, et sans entrer dans le *comment* ou dans la maniere de leurs operations. Et il y a eu de tout temps des auteurs Chrestiens, qui ont conseillé la même chose dans le Christianisme, sans avoir aucune mauvaise intention. Ainsi je trouve que tout ce qu'on dit contre les Anciens Chinois ne sont que des soupçons sans fondement.

51- La doctrine commune et autorisé des Chinois sur les esprits, paroist asses bien representée dans un passage de leur Philosophie, que le P. Longobardi rapporte luy même (12;61 seqq.). Le CHU-ZU livre 28 de la Grande Philosophie p.2. demande: *les Esprits sont ils de l'air?* Il repond qu'il paroist plus tost qu'ils sont *la force, la vigueur et l'activité* dans l'air, que l'air même. Il distingue p.13. entre les bons esprits qui ont de la clarté et de la droiture et produisent des bons effects, dans le soleil, la lune, jour, nuit etc. mais qu'il y< sont> aussi des esprits tortus et obscurs. Il adjoute une troisieme espece d'Esprits, lesquels à ce qu'on dit, repondent aux questions, qu'on leur fait, et accordent les graces qu'on leur demande. Et pag.38. il prouve qu'il y a des esprits, par le raisonnement suivant: S'il n'y avoit point d'esprits, les Anciens, ne leur eussent pas fait des demandes apres des jeunes et d'autres abstinences. De plus l'Empereur sacrifie au Ciel et à la Terre, les princes et les Ducs (ou Heros) sacrifient aux grandes Montagnes et aux grandes Rivieres, les Seigneurs offrent les cinq sacrifices etc.

guos Chinos tan Ateos como los modernos, como dice en términos expresos (16, 84), y juzga que este método de Confucio ha corrompido el corazón y oscurecido el espíritu de los Letrados Chinos, reduciéndolos a no pensar sino en cosas visibles y palpables, y que así han caído en el más grande de todos los males que es el Ateísmo. Creo que este silencio y este Método de Confucio han contribuido a ello, y que él habría hecho mejor en explicarse mucho más. No obstante, parece que los modernos han llevado el asunto mucho más lejos de lo que lo llevó su Método, según el cual puede decirse que, muy lejos de negar los espíritus y la religión, él quería solamente que no se disputase sobre ellos, que uno se contentase con conocer la existencia y los efectos del *Xangti* y de los Espíritus, y que se les honrase y se practicarse la virtud para complacerlos, sin profundizar en su naturaleza y sin entrar en el *cómo* o en la manera de sus operaciones. Y en todas las épocas ha habido autores Cristianos que han aconsejado la misma cosa dentro del Cristianismo sin tener mala intención alguna. Así, considero que todo cuanto se dice contra los Antiguos Chinos no son sino suposiciones sin fundamento.

51- La doctrina común y autorizada de los Chinos sobre los espíritus, aparece muy bien representada en un pasaje de su Filosofía que el propio P. Longobardi comunica (12, 61 seqq.). El *Chu-Zu*, libro 28 de la Gran Filosofía, p. 2, pregunta: *¿Son de aire los Espíritus?*[102] Responde que más bien parece que son *la fuerza, el vigor y la actividad* del aire que el aire mismo. Distingue (p. 13) entre los buenos Espíritus que tienen claridad y rectitud y producen buenos efectos, en el sol, la luna, día, noche, etc, pero <hay> también espíritus tortuosos y oscuros. Añade una tercera clase de Espíritus, los cuales, según lo que se dice, responden a las preguntas que se les hacen y conceden las gracias que se les piden. Y en la p. 38 prueba que existen los espíritus por medio del siguiente razonamiento: si no hubiese espíritus, los Antiguos no les hubiesen hecho peticiones tras ayunos y otras abstinencias. Además, el Emperador sacrifica al Cielo y a la Tierra, los príncipes y los Duques (o Héroes) sacrifican a las grandes Montañas y a los grandes Ríos, los Señores ofrecen los cinco sacrificios, etc.[103]

52- Le même auteur demande encore quand on sacrifie au Ciel, à la Terre, aux Montagnes, aux Eaux, quand on offre et immole les victimes, quand on brule des pieces de soye, quand on fait des libations de vin, cela se fait il seulement pour montrer la bonne disposition du coeur, ou bien parce qu'il y a un Air (un esprit) qui vient recevoir les offrandes? Si nous disons, qu'il n'y a rien qui vienne recevoir ce qu'on offre, à qui sacrifions-nous? Et qu'est ce que c'est la haut, qui nous inspire du respect, et qui porte les hommes à luy faire des sacrifices, et à le craindre? Si nous disons aussi, qu'il descend dans un grand char de nuages, ce sera une grande imposture. Il semble que cet Auteur a voulu tenir le milieu, entre l'incredulité des impies, et entre les imaginations grossieres du peuple. Il veut qu'on reconnoise et qu'on honore les esprits, mais qu'on ne les croye point presens d'une maniere telle que l'imagination se peut le representer.

53- Le même Philosophe Chinois pag.39. traitant de l'Esprit du Ciel, qui est le Roy d'enhaut, dit qu'il s'appele XIN, parce que l'air du Ciel s'étand par tout. Le Pere Longobardi en infere (12;64) que les Chinois ne croyent dans le Ciel aucun esprit vivant et intelligent, mais seulement la substance de l'air, avec son activité ou son influence. Mais le bon Pere, n'y voit que ses préjugés. L'Auteur Chinois donne aux esprits non seulement de la force ou de l'activité, mais aussi de l'intelligence, puis qu'ils se font craindre et respecter. Il considere l'air c'est-à-dire le corps subtil, comme leur vehicule.

54- Le même auteur veut qu'on cherche une proportion ou connexion entre l'Esprit à qui on sacrifie, et celuy qui sacrifie; que c'est pour cela que l'Empereur doit sacrifier au Roy d'enhaut ou au Seigneur du Ciel, et il est appellé TIEN ZU, fils du Ciel; des Princes et Ducs sacrifient aux Esprits protecteurs de cinq genres de vie. On sacrifie à Confucius dans les Ecoles des Universités. Et que ce rapport fait encore que chacun doit sacrifier à ses ancestres. Il veut marquer par là, que les Esprits se gouvernent selon la raison, et assistent ceux qui s'y conforment. Au lieu que le P. Longobardi en infere

52- El mismo autor pregunta además: «Cuando se sacrifica al Cielo, a la Tierra, a las Montañas, a las Aguas, cuando se ofrecen e inmolan víctimas, cuando se queman piezas de seda, cuando se hacen libaciones de vino, ¿se hace esto solamente para mostrar la buena disposición del corazón, o bien porque hay un Aire (un espíritu) que viene a recibir las ofrendas? Si decimos que nadie hay que venga a recibir lo que se ofrenda, ¿a quién sacrificamos? ¿Y qué es aquello que está en lo alto, que nos inspira respeto y que lleva a los hombres a hacerle sacrificios y a temerle? Si también decimos que desciende en un gran carro de nubes, será una gran impostura.» Parece que este Autor ha querido guardar el justo medio entre la incredulidad de los impíos y las groseras imaginaciones del pueblo. Quiere que se reconozca y se honre a los espíritus, pero que no se les considere presentes de tal manera que la imaginación se los pueda representar.

53- El mismo Filósofo Chino, p. 39, tratando del Espíritu del Cielo, que es el Rey de lo alto, dice que éste se llama *Shen*, porque el aire del Cielo se extiende por doquier. De ahí infiere el Padre Longobardi (12, 64) que los Chinos no creían que hubiese en el Cielo ningún espíritu vivo e inteligente, sino sólo la sustancia del aire con su actividad o su influencia. Pero el buen Padre no ve aquí más que sus prejuicios. El Autor Chino atribuye a los espíritus no sólo la fuerza o la actividad, sino también la inteligencia, puesto que se hacen temer y respetar. Considera el aire, es decir, el cuerpo sutil, como su vehículo.

54- El mismo autor pretende que se busque una proporción o conexión entre el Espíritu al que se sacrifica y aquel que sacrifica; que es por esto que el Emperador debe sacrificar al Rey de lo alto o Señor del Cielo y es llamado *Tien-zu*, hijo del Cielo; los Príncipes y Duques sacrifican a los Espíritus protectores de los cinco géneros de vida. Se sacrifica a Confucio en las Escuelas de las Universidades. Y esta relación hace además que cada cual deba sacrificar a sus antepasados. Con ello quiere dejar claro que los Espíritus se gobiernan según la razón y asisten a aquellos que se conforman a

(12;65) que les Esprits ne sont qu'air et matiere. L'Auteur insinue tout le contraire.

54 a- Je trouve encore dans cette Philosophie Chinoise un assez joli raisonnement contre les idolatres. Le docteur CHING-LU expliquant le CHUNG-JUNG de Confucius liv.28. p.37. rapporté par le P. Longobardi luy même (12;60), dit que c'est une grande ignorance d'aller demander de la pluie aux Idoles de bois et de terre, qui sont dans les Temples, pendant qu'on neglige les montagnes et les eaux, c'est-à-dire les choses dont les vapeurs produisent la pluye. Il insinue que le culte doit étre fondé en raison, et observer les proportions et les liaisons des choses, et qu'alors il est agreable aux esprits, ou bien au XANGTI, à l'Esprit universel ou si vous voulés au LI, à la raison supreme, qui gouverne tout. Et le bon pere penetre fort peu dans le sens de l'auteur, lors qu'il en infere, qu'il ne reconnoist point d'autres Esprits dans les eaux et les montagnes, que l'air materiel, sans connoissance.

54 b- C'est dans le même Esprit que Confucius dit dans son SU LUM IU(au rapport de P. de S. Marie p.29) sacrifier à l'esprit qui n'est pas de ton état et de ta condition ou qui n'est pas propre pour toy, c'est une flatterie temeraire et infructuese: La justice et la raison y repugnent. Et selon l'exposition de CHUM KOLAO il n'appartient qu'à l'Empereur de sacrifier au Ciel et à la Terre, il appartient aux Heros de Royaume de sacrifier aux Montagnes et aux Eaux, il appartient aux hommes illustres de sacrifier aux Esprits; le reste du peuple a le droit de sacrifier aux ancêtres. Et la Somme Philosophique dit (chez le P. de S. Marie p.31) les ames cherchent les Esprits de même qualité, et avec lesquels elles ont le plus de rapport; par exemple, si un paysan s'adressoit à l'esprit d'un homme de condition dans le même instant il seroit rebuté, et cet esprit n'opereroit rien. Mais si quelqu'un invoque un esprit proportioné à son état, il est assuré qu'il touchera l'esprit et le portera à le favoriser. Et le P. de S. Marie adjoute (p.32) que pour cette raison les seuls Lettrés sacrifient à Confucius, et que c'est de cette maniere qu'on doit entendre ce que le Pere Martinius avoit exposé à Rome en 1656 que le temple, ou comme il l'appelloit, la Sale de Confucius

ella.[104] En cambio, el P. Longobardi infiere de esto (12, 65) que los Espíritus no son sino aire y materia. El Autor insinúa todo lo contrario.

54 a- He encontrado además en esta Filosofía China un razonamiento muy hermoso contra los idólatras. Explicando el *Chung-jung* de Confucio, Lib. 28, p. 37[105], el doctor *Ching lu*[106] (referido por el propio P. Longobardi, 12, 60) dice que constituye una gran ignorancia ir a pedir la lluvia a los Ídolos de madera y de tierra que están en los Templos, mientras se descuidan las montañas y las aguas, es decir, las cosas cuyos vapores producen la lluvia. Insinúa que el culto debe estar fundado en la razón y observar las proporciones y las relaciones de las cosas y que entonces resulta agradable a los espíritus, o bien al *Xangti*, al Espíritu universal, o si queréis, al *Li*, a la razón suprema que gobierna todo. Y el buen Padre penetra muy poco en el sentido del autor, cuando de ahí infiere que éste no reconoce otros Espíritus en las aguas y las montañas sino el aire material sin conocimiento.

54 b- Es dentro del mismo Espíritu que Confucio dice en su *Su Lum Iu* (según el P. de S. María, p. 29): «Sacrificar al espíritu que no es de tu estado y de tu condición o que no es apropiado para ti, resulta una adulación temeraria e infructuosa: repugna a la Justicia y a la razón. Y según la exposición de *Chum Kolao* no corresponde sino al Emperador sacrificar al Cielo y a la Tierra; corresponde a los Héroes del Reino sacrificar a las Montañas y a las Aguas, y corresponde a los hombres ilustres sacrificar a los Espíritus. El resto del pueblo tiene el derecho de sacrificar a los antepasados». Y la *Suma Filosófica* dice (según el P. de Santa María, p. 31): las almas buscan a los Espíritus de igual calidad y con los cuales tienen mayor relación. Por ejemplo, si un campesino se dirigiese al espíritu de un hombre de condición, en el mismo instante sería rechazado y este espíritu nada obraría. Pero si alguien invoca a un espíritu proporcionado a su estado, puede estar seguro de que tocará al espíritu y lo llevará a favorecerlo. Y el P. de S. María añade (p. 32) que por esta razón sólo los Letrados sacrifican a Confucio y que es de este modo como debe entenderse lo que el Padre Martini había expuesto en Roma en 1656[107]: que el templo, o como él lo llama, la Sala de

est fermée à tout le monde hors aux Lettres. Le même Pere remarque (p.50) que les Soldats Chinois honorent un ancien et illustre Capitain TAI-KUNG; les Medecins une espece d'Esculape, les Orfeuvres un ancien Alchymiste, qu'ils nomment SU-HOANG.

55- Ce Pere entre encore dans un plus grand detail (p.95). Selon luy les Chinois attribuent au tres haut XANGTI, et à tous les autres Esprits KUEI-XIN le gouvernement du Monde, au premier comme au souverain Seigneur, qui habite le Ciel, comme son Palais, et aux esprits comme à ses Ministres, chacun commandant dans le poste qu'on a lui confié, les uns placés dans le Soleil, la Lune, les Etoiles, les nuées, les tonneres, les grêles, les tempêtes, et les pluyes; les autres dans la terre, sur les montagnes, les étangs, les fleuves, les moissons, les fruits, les forests et les herbes; d'autres parmi les hommes et les animaux; plusiers dans les maisons, aux portes, aux puits, aux cuisines, aux fourneaux, aux lieux mêmes les plus immondes; d'autres à la guerre, aux sciences, à la medecine, à l'agriculture, à la navigation, à tous les arts mechaniques. Chaque Chinois prend pour son Patron un esprit qu'il prie, qu'il invoque, qu'il tache de se rendre favorable par des Sacrifices. Ils rendent à leurs Ancêtres les mêmes devoirs qu'aux esprits familiers et domestiques; les autres morts ils le traitent d'esprits étrangers. Pour Confucius, et ses disciples les plus renommés, ils les prient comme des Esprits qui président aux Ecoles et aux sciences. La Glosse du Pere est que les Chinois sont comme les Stoïciens, qui se figuroient un Dieu materiel répandu dans tout l'univers pour l'animer, et pour le gouverner avec d'autres Dieux subalternes. Mais je ne voy rien qui nous empêche d'y trouver un Dieu spirituel, auteur de la matiere même, montrant sa sagesse et puissance dans les choses brutes et servi par des esprits intelligens ressemblants à nos anges et à nos ames. Et on peut dire que le peuple chez eux, comme chez les payens, multiplie ses esprits particuliers outre mésure et besoin, au lieu que les sages se contentent du supreme esprit, et de ses ministres en general, sans leur assigner des departements fixes.

56- J'ay dit au commencement, que je ne veux point examiner jusqu'à quel point le Culte des Chinois pourroit être blamé ou ex-

Confucio, está cerrada a todo el mundo salvo a los Letrados. El mismo Padre observa (p. 50) que los Soldados Chinos honran a un antiguo e ilustre Capitán *Tai-Kung*, los Médicos a una especie de Esculapio[108], los Orfebres a un antiguo Alquimista al cual nombran Su-Hoang.[109]

55- Este Padre entra además en detalles más minuciosos (p.95). Según él, los Chinos atribuyen al muy alto *Xangti* y a todos los otros Espíritus *Kuei-Xin* el gobierno del Mundo; al primero, como al soberano Señor que habita el Cielo como su Palacio, y a los espíritus como sus Ministros, cada uno rigiendo en el puesto que se le ha confiado, los unos situados en el Sol, la Luna, las Estrellas, las nubes, los truenos, los granizos, las tempestades y las lluvias; los otros en la tierra, sobre las montañas, los lagos, los ríos, las cosechas, los frutos, los bosques y las hierbas; otros entre los hombres y los animales, muchos en las casas, en las puertas, en los pozos, en las cocinas, en los hornos, hasta en los sitios más inmundos; otros corresponden a la guerra, a las ciencias, a la medicina, a la agricultura, a la navegación, a todas las artes mecánicas. Cada Chino toma como su Patrón a un espíritu a quien ora, a quien invoca, a quien procura tornar favorable mediante Sacrificios. Rinden a sus Antepasados los mismos deberes que a los espíritus familiares y domésticos. A los otros muertos los tratan como a espíritus extraños. En cuanto a Confucio y sus discípulos más renombrados, los honran como a Espíritus que presiden las Escuelas y las ciencias. La Interpretación del Padre es que los Chinos son como los Estoicos, que se figuraban un Dios material, esparcido por todo el universo para animarlo y para gobernarlo con otros Dioses subalternos. Pero nada veo que nos impida encontrar aquí un Dios espiritual, autor de la materia misma, que muestra su sabiduría y poder en las cosas groseras y es servido por espíritus inteligentes parecidos a nuestros ángeles y a nuestras almas. Y puede decirse que el pueblo entre ellos, como entre los paganos, multiplica sus espíritus particulares más allá de la medida y la necesidad, mientras que los sabios se contentan con el espíritu supremo y con sus ministros en general sin asignarles ámbitos fijos.

56- He dicho al comienzo que no deseo examinar aquí hasta qué punto el Culto de los Chinos podría ser reprobado o excusado, y

cusé, et que je veux seulement faire recherche de leur doctrine. Et il me paroist (à joindre tout ensemble) que l'intention de leurs sages a été d'honorer le LI ou la supreme raison, qui se fait voir et opere par tout, soit immediatement, dans les choses brutes ou la raison appartient qu'à leur auteur, soit par des esprits inférieurs comme ses ministres aux quels les ames vertueuses sont associées. Et les mêmes Sages ont voulu qu'on donnât son attention aux objets dans les quels la supreme sagesse paroist plus particulierement, et que chacun doit avoir égard pour cela, aux objets les plus convenables à son état, selon le reglement des Loix: L'Empereur aura égard au Ciel et à la Terre; les grands Seigneurs aux grands corps qui ont influence dans la production des alimens, comme les Elemens, les fleuves, les montagnes; les Lettrés aux esprits des grands Philosophes et Legïslateurs; et chacun aux ames vertueuses de sa famille. Et le P. de S. Marie (p.25) apporte luy même un excellent passage, de ce que les interpretes Chinois disent sur deux lettres, qu'on enonce TY CHANG honnorer les ancêtres. Voici leur exposition: Quand l'Empereur sacrifie à ses ancêtres, il faut, qu'il eleve son esprit, et qu'il pense à l'auteur dont est sorti son premier ancêtre, et qu'à tous les deux comme unis (c'est ainsi que je crois qu'il faut l'entendre, et non pas comme égaux) il adresse son sacrifice. Le P. de S. Marie y adjoute, que l'ancienne exposition de leurs caracteres dit la même chose, que cette lettre TI signifie, que sacrifiant à leurs ayeuls, ils rapportent leur sacrifice à l'origine dont ils sont sortis, et que la mort les y rejoint, gardant toujours l'ordre de la préséance de l'un sur l'autre. C'est-à-dire considerant les ames des ancêtres comme des esprits subalternes à l'esprit supreme et universel Seigneur du Ciel et de la Terre.

III. Du sentiment des Chinois de l'Ame humaine, de son Immortalité, et de ses Récompenses et Châtimens.

57- Apres avoir parlé, selon les Chinois, du premier Principe auteur et gouverneur des [illegible] et puis des Esprits subalternes ses Ministres, appelles XIN, [illegible]

que solamente deseaba investigar su doctrina. Y me parece (para resumir todo) que la intención de sus sabios ha sido honrar al *Li* o la razón suprema, que se hace visible y obra por todas partes, ya sea de forma inmediata en las cosas inanimadas donde la razón pertenece sólo a su autor, ya sea mediante espíritus inferiores como sus ministros a los cuales las almas virtuosas están asociadas. Y los mismos Sabios han querido que se prestase atención a los objetos en los cuales la suprema sabiduría se revela más particularmente, y que cada cual debe tener en cuenta para esto los objetos más convenientes a su estado, según lo reglamentado por las Leyes: el Emperador atenderá al Cielo y a la Tierra, los grandes Señores a los grandes cuerpos que tienen influencia en la producción de los alimentos, como los Elementos, los ríos, las montañas; los Letrados a los espíritus de los grandes Filósofos y Legisladores, y cada uno a las almas virtuosas de su familia. Y el P. de S. María (p. 25) cita él mismo un excelente pasaje acerca de lo que los intérpretes Chinos dicen sobre dos letras que se enuncian *Tys Chang* (honrar a los antepasados). He aquí su exposición: «Cuando el Emperador sacrifica a sus antepasados, es necesario que eleve su espíritu y que piense en el autor de [illegible] salió su primer antepasado, y que dirija su sacrificio a ambos como unidos» (es así como yo creo que hay que entenderlo y no como si fuesen iguales). El P. S. María añade a esto que la antigua exposición de sus caracteres dice la misma cosa, que esta letra *Ti* significa que, sacrificando a sus antepasados, comunican su sacrificio al origen del cual han salido y con el cual la muerte los ha reunido, guardando siempre el orden de precedencia del uno sobre el otro, es decir, considerando las almas de sus antepasados como espíritus subordinados al espíritu supremo y universal, Señor del Cielo y de la Tierra.

III. Del Sentimiento de los Chinos sobre el Alma humana, sobre su Inmortalidad y sobre sus Recompensas y Castigos

57- Tras haber hablado, desde el punto de vista de los Chinos, [illegible] Principio, autor y gobernador de las cosas, conocido bajo el nombre de *Li, Tai-kie, Xangti*, y después de los Espíritus

KUEIXIN; il reste pour achever leur Theologie, de parler des Ames humaines, les quelles, lorsqu'elles sont separées des corps grossiers, elles s'appellent HOËN (8;44), et plus frequemment LING-HOËN (avant propos 6 et 2; 19). Il y a SING-HOËN, chez le P. de S. Marie (p.58) mais je soupçonne que c'est une faute d'impression; quoyque je n'ose point l'asseurer positivement, parce que se même Pere dit plus bas (p.93) que les hommes morts, son appellés SIN-KUEI, ce qu'il dit signifier retirés de cette vie mortelle. Il est vray que les Ames sont comprises en quelque façon chez les Chinois sous les esprits, et dans leur Culte; mais elles meritent cependant une discussion particulirere, pour connoistre ce que les Chinois Lettrés enseignent touchant leur nature, et touchant leur état apres cette vie.

58- Le Pere Longobardi (2;14) avoue que le Texte des Livres Chinois originaires parlant de nôtre Ame sous le nom de LING-HOËN donne à entendre, qu'elle subsiste apres la mort du corps. C'est pourquoy il est dit dans le XI-KING livre 6, pag.1 que VUEN VUANG ancien Roy de la Chine est au plus haut du Ciel, est à coté de XANGTI ou du Roy d'enhaut, Seigneur du Ciel, et qu'il est tantôt montant, tantost descendant (2; 14 et 15; 83). L'ame separée et aussi appellée JEU-HOËN, Ame errante (d<ito> 83) ce qui veut dire libre, à ce que je crois, animula *vagula* blandula. Le Docteur Paul homme Lettré Chrestien quoy qu'en doute, si les Chinois connoissent le Vray Dieu, croyoit pour tant, au rapport du P. Longobardi, que pour ce qui regarde l'Ame, ils en avoient eu quelque connaissance mais fort confuse (17; 100). C'est ce qui paroist laisser assés d'ouverture aux habiles Missionaires, pour les éclaircir, et pour demeler cette confusion. Tachons de commencer ce debrouillement.

59- Les Chinois disent (15;81) que la mort de l'homme n'est que la séparation des parties dont il est composé, et qui apres cette separation retournent aux lieux qui leur sont propres. Ainsi le HOËN ou l'Ame monte au Ciel, le PE ou le Corps retourne en terre. C'est ce qui est dit dans le XU-KING liv.1. p.16 ou la mort du Roy IAO est décrite en ces termes: il est monté et descendu. Ce que le

subalternos, sus Ministros, llamados *Xin, Tunxin, Kueixin,* queda, para concluir su Teología, hablar de las Almas humanas, que cuando están separadas de los cuerpos groseros se denominan *Hoën* (según el Padre Longobardi, 8, 44) y más frecuentemente *Ling-Hoën* (Prefacio, 6 y 2, 19). Según el P. de S. María es *Sing-Hoën* (p. 58), pero sospecho que se trata de un error de impresión, aunque no me atrevo a asegurarlo positivamente, porque este propio Padre dice más abajo (p. 93) que los hombres muertos son llamados *Sin-Kuei*, lo que, según él, significa «retirados de esta vida mortal». Es cierto que, según los Chinos, las Almas están de algún modo comprendidas entre los espíritus y su Culto, pero ellas merecen una discusión particular para conocer lo que los Letrados Chinos enseñan con respecto a su naturaleza y a su estado después de esta vida.

58- El Padre Longobardi (2, 14) manifiesta que el Texto de los Libros Chinos originales, hablando de nuestra Alma bajo el Nombre de *Ling-Hoën*, da a entender que ella subsiste tras la muerte del cuerpo. Por esto se dice en el *Xi-King*, libro 6, p. 1, que *Wen Wang*, antiguo Rey de la China, está en lo más alto del Cielo, junto al *Xangti* o Rey de lo alto, Señor del Cielo, y que ora sube, ora desciende (2, 14 y 15, 83). El alma separada se llama también *Jeu-Hoën*, Alma errante (ibíd., 83), lo que quiere decir libre, según creo, *animula vagula blandula*.[110] El Doctor Paul, hombre Letrado Cristiano, aunque dudaba de si los Chinos conocían al Verdadero Dios, creía sin embargo, según el P. Longobardi, que en lo concerniente al Alma habían tenido algún conocimiento de ella, pero muy confuso (17, 100). Es esto lo que parece dejar bastante salida a los Misioneros hábiles, para aclararles y para desenredar esta confusión. Intentemos comenzar a desentrañarla.

59- Los Chinos dicen (15, 81) que la muerte del hombre no es más que la separación de las partes de las cuales está compuesto, y que tras esta separación, retornan a los lugares que les son propios. Así, el *Hoën* o Alma sube al Cielo y el *P'oh* o Cuerpo retorna a la tierra. Es esto lo que se dice en el *Xu-King*, lib. 1, p. 16, donde la muerte del Rey *Yao* es descrita en estos términos: *él subió y descendió*[111], lo cual el Comentario explica de esta manera: «El subió y des-

Commentaire explique de cette maniere: Il est monté et descendu, c'est à dire, il est mort; parce que quand l'homme meurt, l'entité du feu et de l'air (il veut dire l'air animé, l'Ame) monte au ciel, et le corps retourne en terre. Cet Auteur parle quasi, comme s'il avoit lu la sainte Ecriture. Comme aussi l'Auteur de la Philosophie Chinoise, qui parle de cette matiere au 28.livre pag.41. et environ ou il rapporte cette sentence de CHIN-ZU: Quand la composition de l'homme se fait, et qu'il vient au monde, c'est-à-dire quand le Ciel et la Terre s'unissent, la Nature universelle ne vient pas (car elle est déja presente). Quand l'homme meurt, c'est-à-dire, quand le Ciel et la Terre se separent, la Nature Universelle ne s'en va pas (car elle est toujours par tout). Mais l'air qui est l'entité du Ciel retourne au Ciel, et le composé corporel, qui est l'entité de la terre, retourne en terre.

60- Il paroist aussi que quelques Chinois Lettrés considerent les Hommes, mais sur tout les Excellens Hommes, comme des Anges incarnés. Un certain Docteur Michel, Chrestien, mais attaché aux doctrines Chinoises, disoit dans sa preface sur l'explication des dix Commendemens, que les anciens savans de la Chine, ont été des Esprits ou de Anges incarnés, qui ont succedé les uns aux autres. Et à l'égard des plus grands hommes, il alloit jusqu'à croire, que le XANGTI même ou le souverain Esprit s'estoit incarné en eux, comme dans les personnes de IAO, de XUN, de Confucius, et d'autres. C'est une erreur sans doute, cette incarnation ne convient qu'à Jesus Christ, et ce discours marque asses, que ce docteur n'estoit Chrestien qu'à demi, mais il ne croyoit point choquer la doctrine constante des Chinois, en niant que l'Ame est une chose evanouissante et passagere; car un Ange incarné subsistoit avant la generation, et subsistera apres la mort. Cette doctrine convient assez avec celle de Platon et Origene. Un docteur Chinois ami des Chrestiens temoignoit au Pere Longobardi (17;87) qu'il avoit des sentimens sur cette matiere assés approchans de ceux du docteur Michel.

61- Le Pere de [illegible] Marie rapporte (p.76) que les Chinois soutiennent, que Confucius, que les Rois, que les anciens

cendió, es decir, está muerto, porque cuando el hombre muere, la entidad del fuego o del aire (quiere decir, el aire animado, el Alma) sube al cielo y el cuerpo retorna a la tierra.» Este Autor habla casi como si hubiese leído la sagrada Escritura[112], como también el Autor de la *Filosofía China*, quien habla de esta materia en el libro 28, p. 41 poco más o menos, donde refiere esta sentencia de Chin-zu[113]: «Cuando se hace la composición del hombre y cuando viene al mundo, es decir, cuando se unen el Cielo y la Tierra, la Naturaleza Universal no viene (pues ya está presente). Cuando el hombre muere, es decir, cuando el Cielo y la Tierra se separan, la Naturaleza Universal no se va (pues ella está siempre en todas partes). Pero el aire, que es la entidad del Cielo, retorna al Cielo, y el componente corporal, que es la entidad de la tierra, retorna a la tierra».[114]

60- También parece que algunos Chinos Letrados consideran a los Hombres, pero sobre todo a los Hombres Excelentes, como Ángeles encarnados. Un cierto Doctor Michael, Cristiano, pero adherido a las doctrinas Chinas[115], decía en su Prefacio sobre la explicación de los diez Mandamientos, que los antiguos sabios de la China han sido Espíritus o Ángeles encarnados que se han sucedido los unos a los otros. Y con respecto a los más grandes hombres, llega incluso a creer que el *Xangti* mismo o el soberano Espíritu se habría encarnado en ellos, como en las personas de *Yao*, de *Xun*, de Confucio y de otros. Esto es un error sin duda; semejante encarnación no conviene más que a Jesucristo, y este discurso subraya bastante que dicho doctor no era Cristiano sino a medias, pero no creía ofender la doctrina perdurable de los Chinos negando que el Alma fuese una cosa volátil y pasajera, pues un Ángel encarnado subsistía antes de la generación y subsistirá después de la muerte. Esta doctrina concuerda en gran medida con la de Platón y Orígenes. Un doctor Chino amigo de los Cristianos manifestó al Padre Longobardi (17, 87) que tenía sobre esa materia sentimientos muy próximos a los del doctor Michel.

61- El P. [illegible] (p. 76) que los Chinos sostienen que [illegible], que los antiguos filósofos de su país, como otros tantos oráculos, por la excelencia de su virtud, han sido la misma

philosophes de leur pays, comme autant d'oracles par excellence de leur vertu, ont été la même chose que le Dieu du Ciel XANGTI plusieurs fois incarné en eux dans le Royaume de la Chine. Le Pere l'explique par l'opinion de quelques anciens philosophes, des Manichéens chez S.Augustin, et des Averroistes et de Spinosa, qui font l'ame une partie ou une modification de Dieu, qui ne subsiste plus en particulier apres la mort. Mais selon cette explication les grands hommes n'auroient rien au dessus des autres en cela, et puisque l'ame dans ceux où elle est un Ange incarné subsiste apres la mort, pourquoy l'Ame de celuy qui est incomparablement plus grand ne subsisteroit elle pas par plus forte raison, si le Dieu supreme s'est uni à cette Ame, et à son corps d'une maniere particuliere?

62- Ainsi je ne vois rien qui nous empeche et qui ne nous favorise plus tôt pour soutenir, que les Ames humaines, selon la doctrine classique des Chinois, approchent de la nature des Esprits ministres du supreme Esprit, quoy qu'ils soient d'un degré inferieur au leur. Je ne m'étonne point que le Pere Longobardi, et le P. de S. Marie s'y opposent, puisque des Lettrés Athées et heterodoxes (mais à qui il est permis dans la Chine de debiter impunement leur impietés, au moins de vive voix) les ont prevenus, de ces etranges opinions, comme établies dans la Chine, mais directement contraires à la doctrine des Anciens, et à la practique religieuse qu'ils ont instituée il y a 3000 ans et d'avantage dans cet Empire; opinions qui portent que le LI même ou la supreme Raison, ou le supreme Esprit XANGTI, substance de cette Regle ou Raison , et tous les Esprits intelligens qui le servent, ne sont que des Fictions, que le supreme Esprit ou principe universel n'est autre chose que la matiere premiere ou l'air materiel, et rien de plus, que les Esprits qu'on donne au peuple ou au public à reverer, sont des portions de cet air, et que tout cela agit par hazard ou par necessité d'une maniere brute, sans qu'aucune sagesse, providence, justice, le dirige. De sorte que toute la religion Chinoise n'est qu'une Comédie. Mais cette imputation s'est trouvée malfondée de toutes les manieres, par rapport à Dieu et aux Anges, par ce que nous venons de monstrer asses amplement; on peut bien juger, qu'il en est de même par rapport aux ames.

cosa que el Dios del Cielo *Xangti* muchas veces encarnado en ellos en el Reino de la China. El Padre lo explica a través de la opinión de algunos filósofos antiguos, de los Maniqueos según S. Agustín, de los Averroístas y de Spinoza, quienes hacen del alma una partícula o modificación de Dios, que no subsiste más como particular después de la muerte. Pero según esta explicación, los grandes hombres no tendrían nada por encima de los otros en este sentido, y puesto que el alma de aquellos en los cuales un Ángel se ha encarnado subsiste tras la muerte, ¿por qué el Alma de los otros, que es incomparablemente más grande, no subsistiría con mayor razón aun, si el Dios supremo se ha unido a esa Alma y a su cuerpo de una manera especial?

62- Así, nada veo que nos impida y que no nos favorezca más bien para sostener que las Almas humanas, según la doctrina clásica de los Chinos, se aproximan a la naturaleza de los Espíritus ministros del supremo Espíritu, aunque sean de un grado inferior al suyo. No me asombra que el Padre Longobardi y el P. de S. María se opongan a ello, puesto que los Letrados Ateos y heterodoxos (pero a quienes está permitido en la China proclamar impunemente sus impiedades, al menos de viva voz) les han prevenido sobre estas extrañas opiniones como establecidas en la China, pero diametralmente contrarias a la doctrina de los Antiguos y a la práctica religiosa que ellos instituyeron hace 3.000 años y mucho más en este Imperio. Opiniones que manifiestan que el *Li* mismo o la suprema Razón, o el supremo espíritu *Xangti*, sustancia de esta Regla o Razón, y todos los Espíritus inteligentes que lo sirven, no son sino Ficciones, que el supremo Espíritu o principio universal no es otra cosa que la materia primera o el aire material y nada más; que los Espíritus que se dan a reverenciar al pueblo o al público son porciones de este aire, y que todo esto actúa por azar o por necesidad, de una manera ciega, sin que lo dirija sabiduría alguna, providencia o justicia. De modo que toda la religión China no es más que una Comedia. Pero como esa imputación ha resultado infundada en todo sentido en relación con Dios y los Ángeles por esto que acabamos de exponer tan ampliamente, bien se puede juzgar que es lo mismo en relación con las almas.

63- Je ne trouve point que ces Peres produisent des passages des auteurs classiques, soit anciens soit posterieurs, qui favorisent assés leur imputation, par rapport à l'ame humaine, non plus que par rapport à Dieu et aux Anges. Ce ne sont que des interpretations apportées de dehors, qui forcent ou même detruisent le Texte et le rendent ridicule, contradictoire, imposteur. Le P. Longobardi, considerant ce que nous en avons rapporté, que selon les Chinois, la mort separe le terrestre du celeste qui est aërien et de nature du feu, et se rejoint au Ciel, en infere, que les ames sont une chose purement materielle, qui se perd dans l'air ou dans l'aether. Mais par la même raison on diroit, que les Anges ne sont que du feu, puisque Dieu, selon la Sainte Ecriture *fecit Ministros suos flammam ignis*, il faut dire que ces Esprits sont des substances spirituelles, quoy qu'elles soyent revestues de corps subtils. Et c'est ainsi que l'antiquité payenne et Chrestienne a conçu ordinairement les Genies, Anges et Daimons. L'Ame retourne au Ciel, c'est à dire elle est plus unie qu'auparavant à la matiere celeste repandue par tout, et plus capable de se conformer à la volonté de Dieu, de même que les Anges, dont elle s'approche. C'est ce que les Anciens Chinois ont entendu apparemment, quand ils ont dit, qu'elle se rejoint au Ciel, et au XANGTI.

64- Ces Peres ou plutôt ceux qui leurs ont donné les impressions, abusant de cet Axiome Chinois *que tout est un*, c'est à dire que le tout est la participation de l'un, voudroient nous faire accroire que selon les Chinois tout n'est que matiere differemment disposée, [et que le LI n'est que cela; au lieu que le LI est la cause de la matiere même] et que le XANGTI même n'est que cela, au qui que le LI «la Raison» ou la substance primitive <est la cause de la matiere même> et que tout prend part à sa perfection à mesure de la sienne. Ainsi ils voudroient que le retour de l'Ame au XANGTI n'est autre chose que sa resolution dans la matiere aërienne; et qu'avec les organes grossiers, elle perd toute connoissance. Ils pourroient dire avec plus d'apparence, conformement au sentiment des Manicheens et Averroistes, que Dieu ou le LI ou le XANGTI est l'ame du Monde, qui constitue les ames particulieres, en agissant

63- No encuentro que dichos Padres presenten pasajes de los autores clásicos, sean antiguos o posteriores, que favorezcan mucho su imputación con respecto al alma humana, no más que con respecto a Dios y a los Ángeles. Estas no son sino interpretaciones traídas de fuera que fuerzan e incluso destruyen el Texto y lo tornan ridículo, contradictorio, impostor. El P. Longobardi, considerando lo que hemos referido al respecto, que, según los Chinos, la muerte separa lo terrestre de lo celeste, que es aéreo y de la naturaleza del fuego, y se reúnen en el Cielo, infiere de ello que las almas son una cosa puramente material que se pierde en el aire o en el éter. Pero por la misma razón se diría que los Ángeles no son más que fuego, puesto que Dios, según la Sagrada Escritura, *fecit Ministros suos flamman ignis*.[116] Hay que decir [más bien, L.R.L.] que esos Espíritus son sustancias espirituales aunque estén revestidas de cuerpos sutiles. Y es así como la antigüedad pagana y Cristiana ha concebido ordinariamente a los Genios, Ángeles y Demonios. El Alma retorna al Cielo, es decir, está más unida que antes a la materia celeste extendida por todas partes, y más capaz de conformarse a la voluntad de Dios, al igual que los Ángeles, a los cuales se aproxima. Esto es lo que los Antiguos Chinos han entendido evidentemente cuando han dicho que ella [el alma, L.R.L.] se reúne con el Cielo y con el *Xangti*.

64- Estos Padres, o más bien aquellos que les han dado esas impresiones, abusando del Axioma Chino *que todo es uno*, es decir, que el todo es la participación del uno, quisieran hacernos creer que, según los Chinos, todo no es más que materia dispuesta de formas diferentes, [y que el *Li* no es más que esto, mientras que el *Li* es la causa de la materia misma][117] y que el propio *Xangti* es sólo aquella, mientras que el *Li*, «la Razón» o la sustancia primitiva <es la causa de la materia misma> y que todo toma parte en su perfección a medida de la suya propia. Así, querrían que el retorno del Alma al *Xangti* no fuese otra cosa que su disolución en la materia aérea, y que con los órganos groseros perdiera todo conocimiento. Podrían haber dicho con más verosimilitud, conforme al sentimiento de los Maniqueos y de los Averroístas, que Dios o el *Li* o el *Xangti* es el alma del Mundo, que constituye las almas particulares al actuar

sur les organes, et qui les fait cesser, aussi tost que ces organes sont derangés. Mais outre que l'un et l'autre sentiment est contre la raison et la nature de l'individu, il est aussi contraire au passage de l'auteur Chinois cité par le P. Longobardi, qui distingue fort bien la Nature Universelle, le LI, le XANGTI, de la nature particuliere de l'Ame. La Nature Universelle, (dit il,) ne vient et ne va pas, mais l'ame vient et va, monte et descend. Cest à dire elle est tantost unie à un corps grossier, tantost à un corps plus noble et plus subtil, et c'est donner à entendre qu'elle subsiste, car autrement elle retourneroit dans la Nature Universelle.

64a- Voyons comme le P. de S. Marie en parle (p.40). Les Chinois ont differentes erreurs touchant nos ames. Les uns croyent qu'elles ne meurent point, qu'elles demenagent seulement et vont animer divers corps d'hommes, et de bestes, où elles renaissent. Les autres qu'elles descendent aux enfers, d'où apres quelque sejour elles sortent. D'autres les reconnoissent immortelles, et pretendent qu'elles errent dans les montagnes les plus eloignées, et ils appellent ces ames XIN-SIEN, on dédie sous ce nom là des chapelles. Les Lettrés et les plus savans croyent que nos ames sont une petite portion d'air subtil, ou une vapeur ignée et céleste, detachée de la plus subtile matiere du Ciel d'ou elles tirent leur origine, et que lors qu'elles quittent leur corps, elles remontent au Ciel comme à leur centre, d'où elles sont sorties, et ou elles se confondent. La Somme Philosophique Chinoise SING-LITACIVEN Tom.28, traité de l'ame et du corps, dit que la propre et veritable origine de l'ame aerienne est dans le Ciel, où elle vole pour y devenir une même subtance avec luy. L'origine du corps est la Terre, où il va se resoudre et se changer en elle. Cet auteur est des temps posterieurs, et son autorité n'approche pas de celle des anciens. Cependant on n'a point besoin de l'abandonner. Je crois que la traduction de ce passage se ressent un peu de la prevention de celuy qui la donne, en disant que l'ame devient une même subtance avec le Ciel; peut étre qu'il veut dire seulement qu'elle s'y unit. Mais quand le passage diroit ce qu'on le fait dire, des expressions si generales peuvent tousjours recevoir un bon sens. Car tous les Esprits celestes sont de la substance du Ciel, et l'ame devenant un Esprit celeste devient par là d'une même

sobre los órganos y que las hace cesar tan pronto como sus órganos se descomponen. Pero además del hecho de que tanto una opinión como la otra van contra la razón y la naturaleza del individuo, se contradicen también con el pasaje del Autor Chino citado por el P. Longobardi, que distingue muy bien la Naturaleza Universal, el *Li*, el *Xangti*, de la naturaleza particular del Alma. *La naturaleza universal* (dice él) *no viene y no va, pero el alma viene y va, sube y desciende.* Es decir, que está unida tan pronto a un cuerpo grosero, como a un cuerpo más noble y más sutil, y esto es dar a entender que ella subsiste, pues de otro modo retornaría a la Naturaleza Universal.

64 a- Veamos cómo habla sobre esto el P. de S. María (p. 40): «Los Chinos tienen diferentes errores tocantes a nuestras almas. Los unos creen que éstas no mueren, que solamente se trasladan y van a animar diversos cuerpos de hombres y de bestias en los que renacen. Los otros, que ellas descienden a los infiernos, de donde salen después de algún tiempo. Otros las reconocen inmortales y pretenden que ellas yerran por las montañas más apartadas, y llaman a estas almas Xin-Sien; bajo este nombre se consagran allá capillas. Los Letrados y los más sabios creen que nuestras almas son una pequeña porción del aire sutil o un vapor ígneo y celeste, separado de la más sutil materia del Cielo, de donde toman su origen, y que cuando ellas abandonan sus cuerpos, suben de nuevo al Cielo como su centro, de donde han salido y donde se confunden». La Suma Filosófica China *Sing-litaciven*[118], tomo 28 (*Tratado del alma y del cuerpo*), dice que el propio y verdadero origen del alma aérea está en el Cielo, a donde ella vuela para allí devenir una misma sustancia con él. El origen del cuerpo es la Tierra, donde éste va a disolverse y transformarse en ella. Este autor es de tiempos posteriores y su autoridad no se aproxima a la de los antiguos. Sin embargo, no hay necesidad alguna de echarlo a un lado. Creo que la traducción de este pasaje se resiente un poco del prejuicio de quien la realiza, al decir que el alma deviene una misma sustancia con el Cielo. Puede ser que quiera decir solamente que se une a él. Pero aun cuando el pasaje dijese aquello que se le hace decir, las expresiones tan generales pueden recibir siempre un buen sentido. Pues todos los Espíritus celestes son de la sustancia del Cielo, y el alma, deviniendo un Espíritu

substance avec le Ciel. Mais par le Ciel s'entend toute l'Hierarchie celeste, *exercitus coelorum*, sous le Grand Monarque de l'univers. Et ce Ciel n'est pas seulement dans le Ciel visible, car au sentiment des Chinois cité cy dessus, l'air du Ciel (avec les esprits celestes) se repand par tout. Ainsi il n'est point necessaire selon eux, de concevoir les Ames comme tout à fait eloignées. Aller par cy par là dans les montagnes, monter et descendre, étre à coté du XANGTI, ne sont que des manieres de parler sensibles.

65- L'immortalité de l'Ame, sera encor plus éclaircie, quand on reconnoitra, que vraisemblablement selon l'ancienne doctrine Chinoise, les Ames recoivent de la recompense et du chastiment aprés cette vie. Il est vray que la secte des Lettrés ne parle ny du Paradis ny de l'Enfer, et le Docteur Michael Chinois Chrestien l'avoua en soûpirant (17; 95) et en louant la secte de FOË, qui propose l'un et l'autre. Il paroist aussi que les Chinois Modernes, qui veulent passer pour les plus éclairés, se moquent quand on leur parle de l'autre vie (17; 89). Mais peut etre ne s'en moqueront ils pas tousjours, quand ils considereront que cette supreme substance, qui selon eux mêmes est la source de la sagesse et de la justice, ne doit pas agir moins parfaitement sur les Esprits et les Ames qu'elle produit, qu'un Roy Sage dans son Royaume agit sur des sujets, qu'il ne produit pas selon son inclination, et qu'il luy est plus difficile de gouverner, puisqu'ils ne dependent pas de luy absolument. Ainsi cette Monarchie des Esprits sous ce grand Maistre, ne doit pas etre moins reglée qu'un Empire des Hommes, et par consequent il faut que les Vertus soyent recompensées, et les vices punis, sous ce gouvernement, ce qui n'arrive pas assés dans cette vie.

65a- C'est aussi ce que les anciens Chinois ont insinué. Nous avons deja remarqué, qu'ils mettent un Empereur sage et vertueux à coté de XANGTI; qu'ils considerent les Ames des grands Hommes, comme des Anges incarnés. Le P. S. Marie (p.27) cite le XI-KING, qui est un des cinq principaux livres des Lettrés, où ils font mention de quelques uns de leurs anciens Rois, qui aprés leur mort montierent au Ciel pour eclairer et pour aider (je crois qu'on doit traduire pour assister et pour servir) ce Roy tres haut XANGTI, et

celeste, deviene por ello una misma sustancia con el Cielo. Pero por el Cielo se entiende toda la Jerarquía celeste, *exercitus coelorum*, bajo el Gran Monarca del universo. Y este Cielo no está solamente en el Cielo visible, pues según la opinión de los Chinos citada más arriba, el aire del Cielo (con los espíritus celestes) se extiende por todas partes. Así, no resulta necesario, según ellos, concebir las Almas como totalmente separadas. Ir de allá para acá por las montañas, subir y descender, estar junto al *Xangti*, no son sino maneras sensibles de hablar.

65- La inmortalidad del Alma será aun mejor esclarecida cuando se reconozca que, verosímilmente, según la antigua doctrina China, las Almas reciben recompensa y castigo después de esta vida. Es verdad que la secta de los Letrados no habla del Paraíso ni del Infierno, y el Doctor Michael, Chino Cristiano, lo reconoce suspirando (Longobardi, 17, 95) y elogiando la secta de Föe[119], que propone lo uno y lo otro. También parece que los Chinos Modernos, quienes quieren pasar por los más ilustrados, se burlan cuando se les habla de la otra vida (17, 89), pero puede ser que no se burlen más de ello cuando consideren que esta suprema sustancia, que, según ellos mismos, es la fuente de la sabiduría y de la justicia, no debe actuar menos perfectamente sobre los Espíritus y las Almas que ella produce, que un Sabio Rey en su Reino actúa sobre los súbditos, que él no produce según su inclinación, y que le resultan más difíciles de gobernar puesto que no dependen absolutamente de él. Así, dicha Monarquía de Espíritus bajo ese gran Maestro no debe estar menos regulada que un Imperio de los Hombres, y por consiguiente es preciso que las Virtudes sean recompensadas y los vicios castigados bajo ese gobierno, lo cual en esta vida no sucede a menudo.

65 a- Esto es también lo que los antiguos Chinos han insinuado. Ya hemos observado que colocan un Emperador sabio y virtuoso junto al *Xangti*, que consideran las Almas de los grandes Hombres como Ángeles encarnados. El P. S. María (p. 27) cita el *Xi-King*, que es uno de los cinco principales libros de los Letrados[120], donde ha[illegible] Reyes, que tras su muerte [illegible] para ayudar (creo que esto se debería traducir: para asistir y para servir) a ese altísimo Rey *Xangti*,

pour s'asseoir à sa droite et à sa gauche, et il est dit dans le même livre, que les Rois montant de la terre au Ciel, et descendant du Ciel en Terre, peuvent favoriser et secourir le Royaume en qualité de patrons et de protecteurs. [L'ancien Commentaire, intitulé Exposition précise des quatre livres de Confucius]

66- Le Culte des ancêtres et des grands hommes institué par les anciens Chinois, peut bien avoir pour but de marquer la gratitude des vivans, vertu cherie et recompensée du Ciel, et pour exciter les hommes à faire des actions, qui les rendent dignes de la reconnoissance de la posterité. Cependant les anciens en parlent, comme si les Esprits des vertueux ancêtres environnes d'un éclat de gloire à la Cour du Monarque de l'Univers, étoient capables de procurer du bien et du mal à leurs descendans. Et il paroist au moins par là qu'ils les ont conçus comme subsistans.

66a- Il est bon de voir comment ils se sont expliqués. Au rapport du P. de S. Marie (p.21.seq.) Confucius chap.17 de son livre CHUNG-JUNG fait l'Empereur XUM auteur du culte des Ancêtres. Cet Empereur selon la Chronologie Royale (un des livres classiques) appellée TUNG-KIEN, c'est à dire Histoire Universale, a été le cinquieme apres la Fondation de la Monarchie. Confucius l'en loue extremement, et attribue la prosperité de l'Empire à ce culte au dit endroit, et aussi chap.78 et dans ce chap. il propose les anciens Rois en cela pour modele à la posterité. Il dit aussi vers la fin de ce chapitre, que celuy qui sauroit parfaitement ce que le culte du Ciel et de la Terre renferme en soy, et la juste raison qu'il y a de sacrifier à ses ancêtres, pourroit se promettre une paisible prosperité, et un sage gouvernement dans tout le Royaume, avec autant de certitude que s'il les tenoit dans sa main.

67- Il est vray que les Chinois Lettrés ne parlent ny d'enfer, ny de purgatoire: mais il se peut que quelques uns d'entre eux croyent ou ont crû autres fois, que les Ames errantes, qui rodent par cy par là, à travers des montagnes et des forests, sont dans une espece de purgatoire. Nous avons déja parlé de ces ames errantes. Et sans

y para sentarse a su derecha y a su izquierda.[121] Y está dicho en el mismo libro que los Reyes, subiendo de la tierra al Cielo y descendiendo del Cielo a la Tierra, pueden favorecer y socorrer al Reino en calidad de patrones y de protectores. [El antiguo Comentario, titulado *Exposición precisa de los Cuatro Libros de Confucio*[122]]

66- El Culto a los antepasados y a los grandes hombres instituido por los antiguos Chinos puede muy bien tener como finalidad indicar la gratitud de los vivos, virtud querida y recompensada por el Cielo, e incitar a los hombres a realizar acciones que los hagan dignos del reconocimiento de la posteridad. No obstante, los antiguos hablan de éste como si los Espíritus de los virtuosos antepasados, rodeados de un esplendor de gloria en la Corte del Monarca del Universo, fuesen capaces de procurar el bien y el mal a sus descendientes. Y se evidencia, por lo menos en este caso, que los han concebido como subsistentes.

66 a- Es bueno ver como se han explicado. Según el informe del P. de S. María (p. 21 seq), Confucio, en el cap. 17 de su libro *Chung-jung*, hace al Emperador *Xum* autor del culto a los Antepasados. Este Emperador, según la Cronología Real (uno de los libros clásicos) llamada *Tung-kien*, es decir, *Historia Universal*[123], fue el quinto tras la Fundación de la Monarquía. Confucio lo alaba extremadamente por eso, y atribuye la prosperidad del Imperio a ese culto, en dicho pasaje y también en el cap. 78[124], y en dicho capítulo propone a los antiguos Reyes como modelos en esto para la posteridad. También dice, hacia el final de ese capítulo, que aquel que supiera perfectamente lo que el culto al Cielo y a la Tierra encierra en sí, y la justa razón que hay para sacrificar a sus antepasados, podría prometerse una apacible prosperidad y un sabio gobierno en todo el Reino con tanta certeza como si los tuviese en su mano.[125]

67- Es verdad que los Chinos Letrados no hablan ni de infierno ni de purgatorio, pero es posible que algunos de ellos crean o hayan creído en otro tiempo que las Almas errantes, que rondan por aquí y por allá a través de las montañas y de los bosques, están en una especie de purgatorio. Ya hemos hablado de esas almas erran-

faire trop de comparaison entre les sentiments des Chretiens et des payens, on peut dire, qu'il se trouve quelque chose d'approchant dans la vie de S. Conrad Evêque de Constance, publiée dans le Tome second de mon Recueil, où l'on rapporte, que luy et son ami S. Udalric trouverent des ames en forme d'oiseaux condamnées aux cataractes du Rhin, qu'ils delivrerent par leurs prieres. Peut etre aussi que selon quelques uns de ces Lettrés Chinois, anciens ou modernes, les Ames punissables deviennent des esprits destinés à de bas offices, à garder les portes, la cuisine, les fourneaux; jusqu'à ce qu'ils soyent expiés. Nous sommes trop peu instruits de la doctrine de ces Lettrés pour entrer dans le detail de leurs sentiments.

IV. Des Caracteres dont FOHI Fondateur de l'Empire Chinois s'est servi dans ses Ecrits, et de l'Arithmetique Binaire

68- Il y a bien de l'apparence, que si nos Europeans étoient assez informés de la Literature Chinoise, le secours de la Logique , de la Critique, des Mathematiques et de notre maniere de s'exprimer plus determinée que la leur, nous feroit decouvrir dans les Monumens Chinois d'une antiquité si reculée, bien des choses inconnues aux Chinois modernes, et même à leurs interpretes posterieurs tout classiques qu'on les croit. C'est ainsi que le R. P. Bouvet et moy nous avons découvert le sens apparemment le plus veritable à la lettre des caracteres de FOHI fondateur de l'Empire, qui ne consistent que dans la combinaison des lignes entieres et interrompues, et qui passent pour les plus anciens de la Chine, comme ils en sont aussi sans difficulté les plus simples. Il y en a 64 figures comprises dans le livre appellé YE KIM, c'est-à-dire le livre des Variations. Plusieurs siecles apres FOHI, l'Empereur VEN VAM et son fils CHEU CUM, et encore plus de cinq siecles apres le celebre Confucius y ont cherché des mysteres philosophiques. D'autres en ont même voulu tirer une maniere de Geomance, et d'autres vanités semblables. Au lieu que c'est justement l'Arithmetique

les. Y sin hacer grandes comparaciones entre las opiniones de los Cristianos y las de los paganos, puede decirse que algo aproximado se encuentra en la vida de S. Conrado, Obispo de Constanza, publicada en el segundo Tomo de mi Compilación[126], donde se cuenta que él y su amigo S. Uldarico encontraron almas en forma de aves condenadas en las cataratas del Rhin, las cuales libraron por medio de sus oraciones. Puede ser también que, según algunos de estos Letrados Chinos, antiguos o modernos, las Almas merecedoras de castigo se conviertan en espíritus destinados a bajos oficios, a guardar las puertas, la cocina, los hornos, hasta que hayan expiado sus culpas.[127] Estamos muy poco instruidos sobre la doctrina de estos Letrados para entrar hasta el detalle en sus opiniones.[128]

IV. De los Caracteres de los cuales Fohi, Fundador del Imperio Chino, se ha servido en sus Escritos, y de la Aritmética Binaria.

68- Hay gran probabilidad de que, si nosotros los Europeos estuviésemos suficientemente informados sobre la Literatura China, el auxilio de la Lógica, de la Crítica, de las Matemáticas y de nuestra manera de expresarnos más precisa que la suya, nos haría descubrir en los Monumentos Chinos, de una antigüedad tan remota, muchas cosas desconocidas para los Chinos modernos e incluso para los intérpretes posteriores de aquéllos, por muy clásicos que se les crea. Es así que el R. P. Bouvet y yo hemos descubierto el sentido probablemente más verdadero, según parece, de los caracteres de FOHI, fundador del Imperio[129], que no consisten más que en la combinación de líneas enteras e interrumpidas y que pasan por los más antiguos de la China, como son también sin dificultad los más simples. Hay 64 figuras comprendidas en el libro llamado *Ye-Kim*, es decir, *El Libro de las Variaciones*.[130] Muchos siglos después que FOHI, el Emperador Wen Wan y su hijo Chou-Kum, y aun más de cinco siglos después el célebre Confucio han buscado en él los misterios filosóficos. Otros han querido hasta extraer de él una forma de Geomancia y otras vanidades similares.[131] En cambio, es justamen-

Binaire, qu'il paroit que ce grand Legislateur a possedée, et que j'ay retrouvée quelques milliers d'années aprés.

68a- Dans cette Arithmetique il n'y a que deux notes 0 et 1, avec les quelles on peut écrire tous les nombres [j'ay trouvé depuis qu'elle exprime encor la logique des dichotomies, qui est d'un grandissime usage, quand on garde tousjours une exacte opposition entre les membres de la division]: et quand je la communiquai au R.P. Bouver, il y reconnut d'abord les caracteres de FOHI, car ils y repondent exactement [pourvu qu'on mette au devant du nombre autant de zeros qu'il en faut à fin que le moindre des nombres ait autant de lignes que le plus grand], mettant la ligne interrompue - - _ pour 0 ou Zero, et la ligne entiere — pour l'unité 1. Cette Arithmetique fournit la plus simple maniere de faire des variations, puis qu'il n'y a que deux ingrediens. De sorte qu'il paroist que FOHI a eu des lumieres sur la science des Combinaisons, de la quelle je fis une petite dissertation dans ma premiere jeunesse, qu'on a reimprimée long temps apres, malgré moy. Mais cette Arithmetique [tant que cette logique ...] ayant éte absolument perdue, les Chinois posterieurs n'avoient garde de s'en aviser. Et ils ont fait de ces caracteres de FOHI je ne say quels symboles et Hieroglyphes, comme on a coutume de faire, quand on s'ecarte du veritable sens; et le bon Pere Kirker a fait par rapport à l'écriture des obelisques Egyptiens, ou il n'entendoit rien. Et cela fait voir aussi que les anciens Chinois ont extremement surpassé les modernes, non seulement en pieté (qui fait la plus parfaite morale) mais encore en science.

69- Mais comme cette Arithmetique Binaire quoy qu'expliquée dans les Melanges de Berlin, est encore peu connue, et que son parallelisme avec les caracteres de FOHI ne se trouve que dans le journal Allemand de feu Monsieur Tenzelius de l'an 1705 je veux l'expliquer icy, où cela semble venir tres à propos, puis qu'il s'agit de la justification des dogmes des anciens Chinois, et de leur preference sur les modernes. J'adjouteray seulement avant que d'y venir, que feu Monsieur Andre Muller natif de Greiffenhagen,

te la Aritmética Binaria, lo que parece que ese gran Legislador poseyó y que yo he reencontrado algunos miles de años después.

68 a- En esta Aritmética no hay más que dos signos, 0 y 1, con los cuales se pueden escribir todos los números [he hallado después que ella expresa incluso la lógica de las dicotomías, que es de un grandísimo uso cuando se guarda siempre una oposición exacta entre los miembros de la división]; y cuando la comuniqué al R.P. Bouvet[132], reconoció en ella al instante los caracteres de FOHI, pues estos concuerdan con ella exactamente [a condición de que se coloquen delante del número tantos ceros como sean necesarios, a fin de que el menor de los números tenga tantas líneas como el mayor], poniendo la línea interrumpida - - por 0 ó cero, y la línea continua— por la unidad 1. Esta Aritmética proporciona la manera mas simple de hacer variaciones, puesto que no tiene más que dos componentes.[133] De modo que parece que FOHI tuvo conocimientos sobre la ciencia de las Combinaciones, sobre la cual hice una pequeña disertación en mi primera juventud, que se ha reimpreso mucho tiempo después a pesar mío.[134] Pero habiéndose perdido absolutamente esa Aritmética [al igual que la lógica<...>], los Chinos posteriores no se preocuparon por descubrirla. Y han hecho de esos caracteres de FOHI no sé qué símbolos y Jeroglíficos, como hay costumbre de hacer cuando uno se aparta del verdadero sentido, y como el buen Padre Kircher ha hecho con respecto a la escritura de los obeliscos Egipcios, en los que nada ha entendido. Y esto hace ver también que los antiguos Chinos sobrepasaron extremadamente a los modernos, no solamente en piedad (que condiciona la moral más perfecta) sino hasta en ciencia.

69- Pero como esta Aritmética Binaria, aunque explicada en las *Miscelánea de Berlín*[135] es aun poco conocida, y como su paralelismo con los caracteres de FOHI no se encuentra más que en el diario Alemán del difunto señor Tenzelius del año 1705[136], quiero explicarla aquí, donde esto parece venir muy a propósito, puesto que se trata de la justificación de los dogmas de los antiguos Chinos y de su superioridad sobre los modernos. Solamente añadiré antes de entrar en el tema que el difunto Señor Andreas Müller[137], nativo de Greiffenhagen, Prevoste

Prevost de Berlin, l'homme de l'Europe, qui sans en etre sorti avoir le plus etudié les caracters Chinois, a publié avec des notes ce qu'Abdalla Beidavaeus a ecrit de la Chine, et cet auteur Arabe y remarque que FOHI avoit trouvé *peculiare scribendi genus, Arithmeticam, contractus et Rationaria*, une maniere d'ecrire particuliere, l'Arithmetique, les Contracts et les comptes, où ce qu'il dit de l'Arithmetique, confirme mon explication des caracteres de cet ancien Roy Philosophe, par la quelle ils sont reduits aux nombres.

70- Les anciens Romains se servoient d'une Arithmetique melée de la quinaire et de la denaire; et l'on en voit encor quelque reste dans les jettons. L'on voit dans l'Archimede sur le nombre du sable, qu'on entendoit déja dans son temps quelque chose d'approchant de l'Arithmetique denaire, qui nous est venue des Arabes, et qui paroist avoir été apportée d'Espagne, ou du moins rendue plus connue par le celebre Gerbert depuis Pape sous le nom de Sylvestre II. Elle paroist etre venue de ce que nous avons dix doigts. Mais comme ce nombre est arbitraire, quelques uns ont proposé d'aller par douzaines, et douzaines de douzaines, etc. Au contraire feu Mons.Erhard Weigelius alla a un moindre nombre attaché au quaternaire ou Tetractys à la façon de Pythagore ainsi comme dans la progression par 10 , nous écrivons tous les nombres par 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9; il ecrivoit tous les nombres dans sa progression quaternaire par 0, 1, 2, 3, par exemple 321 luy signifioit $3 . 4^2 + 2 . 4^1 + 1$ ou bien 48 + 16 + 1 c'est-à-dire 65 selon l'expression commune.

71- Cela me donna occasion de penser, que dans la progression binaire ou double, tous les nombres pourroient etre écrits par 0 et 1.

Ainsi:

1	1
10	2
100	4
100000	32
1000000	64
ETC.	ETC.

de Berlín, el hombre de Europa que sin haber salido de ella había estudiado más los caracteres Chinos, ha publicado con notas lo que Abdallah Beidaveus[138] escribió acerca de la China, y dicho autor Árabe observa ahí que FOHI había encontrado *peculiare scribendi genus, Arithmeticam, contractus et Rationaria*, una manera peculiar de escribir la Aritmética, los Contractos y los cálculos, donde lo que se dice de la Aritmética confirma mi explicación de los caracteres de este antiguo Rey Filósofo, según la cual estos se reducen a números.

70- Los antiguos Romanos se servían de una Aritmética, mezcla de la quinaria y de la denaria, y aun puede verse algún resto de ella en las fichas de juego.[139] En Arquímedes se ve en el «número de arena»[140], que ya en su época se entendía algo próximo a la Aritmética denaria, que nos ha venido de los Arabes y que parece haber sido traída de España, o por lo menos mejor dada a conocer por el célebre Gerberto[141], más tarde Papa bajo el nombre de Silvestre II. Esta (Aritmética, L.R.L.) parece provenir del hecho de que tenemos diez dedos. Pero como este número es arbitrario, algunos han propuesto proceder por docenas y docenas de docenas, etc. Por el contrario, el difunto Señor Erhardt Weigel[142] eligió una cantidad más pequeña, ligada al cuaternario o Tetractis al modo de Pitágoras. Así, como en la progresión de 10 escribimos todos los números con 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, él escribía todos los números en su progresión cuaternaria con 0, 1, 2, 3. Por ejemplo, 321 significaría para él $3.4^2 + 2.4^1 + 1$, o bien 48 + 16 + 1, es decir, 65 según la expresión común.[143]

71- Esto me dió ocasión de pensar que en la progresión binaria o doble todos los números podían ser escritos mediante 0 y 1.

Así:

1	1
10	2
100	4
10000	16
100000	32
1000000	64
ETC.	ETC.

10 vaudra 2, 100 vaudra 4, 1000 vaudra 8, etc.
Et les nombres tout de suite s'exprimeront ainsi:

0	0	10001	17
1	1	10010	18
10	2	10011	19
11	3	10100	20
100	4	10101	21
101	5	10110	22
110	6	10111	23
111	7	11000	24
1000	8	11001	25
1001	9	11010	26
1010	10	11011	27
1011	11	11100	28
1100	12	11101	29
1101	13	11110	30
1110	14	11111	31
1111	15	100000	32
10000	16	ETC.	ETC.

Ces Expressions s'accordent avec l'Hypothese, par exemple
111= 100 + 10 + 1 = 4 + 2 + 1 = 7
1101= 10000 + 1000 + 1 = 16 + 4 + 1 = 25

Elles peuvent aussi etre trouvées para l'addition continuelle de l'unité, par exemple

1
.1
10
_1
11
..1
100
_1
101
.1
110
_1
111
..1
1000

10 valdrá 2, 100 valdrá 4, 1000 valdrá 8, etc.
Y los números de toda la serie se expresarán así:

0	0	10001	17
1	1	10010	18
10	2	10011	19
11	3	10100	20
100	4	10101	21
101	5	10110	22
110	6	10111	23
111	7	11000	24
1000	8	11001	25
1001	9	11010	26
1010	10	11011	27
1011	11	11100	28
1100	12	11101	29
1101	13	11110	30
1110	14	11111	31
1111	15	100000	32
10000	16	ETC.	ETC.

Estas Expresiones concuerdan con la Hipótesis, por ejemplo:
111= 100 + 10 + 1= 4 + 2 + 1 = 7
1101= 10000 + 1000 + 1 = 16 + 4 + 1 = 25[144]

También pueden hallarse estos números mediante la adición continuada de la unidad, por ejemplo,[145]

1
.1
10
_1
11
..1
100
_1
101
.1
110
_1
111
..1
1000

Les points marquent l'unité que dans le calcul commun on retient dans la memoire.

71a- Mais pour continuer tant qu'on voudra cette Table des expressions des nombres pris de suite, ou Naturels, on n'a pas besoin de calcul, puis qu'il suffit de remarquer que chaque colonne est periodique, les mêmes periodes recourans à l'infini; la premiere colomne contient 0, 1, 0, 1, 0, 1, etc. la seconde 0, 0, 1, 1, 0, 0, 1, 1, etc. la troisième 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1, 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1, etc. la quatrieme 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, etc. Et ainsi des autres colonnes, supposant que les places vuides au dessus de la colonne soyent remplies par des Zero. Ainsi on peut ecrire ces colonnes tout de suite, et par consequent fabriquer la Table des Nombres naturels sans aucun calcul. C'est ce qu'on peut appeller *la Numeration*.

72- Quant à *l'Addition* elle ne se fait qu'en comptant et pointant lors qu'il y a des nombres à adjouter ensemble, faites l'addition de chaque colonne à l'ordinaire, ce qui se fera ainsi. Comptés les unités de la colonne, si elles sont par exemple 29. Voyés comment ce nombre est écrit dans la Table, savoir par 11101, ainsi vous écrirés 1 sous la colonne, et mettrés des points sous la seconde, troisieme et quatrieme colonne aprés. Ces points marquent, qu'il faut compter par aprés une unité de plus dans la colonne.

73- *La Substraction* ne peut étre que tres aisée. *La Multiplication* se reduit à de simples additions, et n'a point besoin de la table Pythagorique, il suffit de savoir que 0 fois 0 est 0, que 0 fois 1 est 0, 1 fois 0 est 0, et qu'une fois 1 est 1.

74- *La Division* n'a pas besoin qu'on talonne comme dans le calcul ordinaire. Il faut seulement voir si le diviseur est plus ou moins grand que le precedent residu. Au premier cas la note de quotient est 0, au second cas elle est 1, et le diviseur doit estre osté du precedent residu pour en avoir un nouveau.

Los puntos marcan la unidad que en el cálculo común se retiene en la memoria.

71 a- Pero para continuar tanto como se desee esta Tabla de expresiones de los números tomados en serie o Naturales, no hay necesidad de cálculo, puesto que basta con advertir que cada columna es periódica, y que los mismos períodos recurren hasta el infinito. La primera columna contiene 0,1,0,1,0,1, etc. La segunda, 0,0, 1,1, 0,0, 1,1, etc. La tercera, 0,0,0,0, 1,1,1,1, 0,0,0,0, 1,1,1,1, etc. La cuarta, 0,0,0,0, 0,0,0,0, 1,1,1,1, 1,1,1,1, 0,0,0,0, 0,0,0,0, 1,1,1,1, 1,1,1,1, etc. Y así las otras columnas, dando por supuesto que los lugares vacíos al inicio de la columna sean reemplazados por Ceros. Así, se pueden escribir estas columnas en serie y como consecuencia, fabricar la Tabla de los Números naturales sin cálculo alguno. Esto es lo que podría llamarse *la Numeración*.

72- En cuanto a la *Adición*, para ella no hay más que contar y colocar puntos cuando haya números que añadir en conjunto. Haced la adición de cada columna como de ordinario, lo que se hará así: contad las unidades de la columna; por ejemplo, si son *29*. Ved como este número está escrito en la Tabla, a saber, como *11101*. Así, escribiréis *1* bajo la columna y situaréis puntos bajo la segunda, tercera y cuarta columna después. Estos puntos señalan que hay que contar al final una unidad de más en la columna.

73- La *Sustracción* no puede ser sino muy fácil. La *Multiplicación* se reduce a simples adiciones y no tiene necesidad alguna de la tabla Pitagórica. Es suficiente saber que *0* veces *0* es *0*, que *0* veces *1* es *0*, que *1* vez *0* es *0*, que una vez *1* es *1*.

74- La *División* no necesita que se la denote como en el cálculo ordinario. Solamente hay que ver si el divisor es más o menos grande que el residuo precedente. En el primer caso, la notación del Cociente es *0*, en el segundo caso es *1*, y el divisor debe ser sustraído del residuo precedente para obtener uno nuevo.

75- Ces facilités sont qu'un habile homme a proposé depuis l'introduction de cette Arithmetique dans certains calculs. Mais la principale utilité est qu'elle servira beaucoup à perfectionner la science des nombres, parce que tout y va par periodes, et c'est quelque chose de tres considerable que les puissances d'un même degré faires par l'exaltation des nombres naturels mises tout de suite, quelque haut que soit ce degré, n'ònt pas des periodes plus grandes que les nombres naturels memes qui sont leus racines

75- Estas facilidades [illegible] hombre ha propuesto a partir de la introducción de esta Aritmética en ciertos cálculos. Pero la principal utilidad es que servirá de mucho para perfeccionar la ciencia de los números, porque todo en ella discurre por períodos, y es algo realmente muy considerable que las potencias de un mismo grado construidas mediante la potenciación de los números naturales puestos en serie, tan alto como su grado sea, no posean mayores períodos que los números naturales mismos que son sus raíces

(el manuscrito se interrumpe)

Notas al *Discours*

1. Sobre el título de este tratado, véanse las cartas de Leibniz a Rémond del 27 de enero y del 27 de marzo de 1716. Cfr.: C. Gerhardt (Hrsg.): Ph. Sch., III, p. 670, 675.

2. Como se ha indicado en la nota introductoria, hemos adoptado algunas convenciones para la traducción: la más importante, respetar en lo posible el estilo epocal, con su sintaxis y expresiones tan peculiares, propias del barroco. Esto es válido para la puntuación y el uso desigual de las mayúsculas en los sustantivos. Dado que el texto original presentado en la edición Loosen-Vonessen contiene importantes correcciones introducidas a partir del trabajo con el manuscrito, nos basamos fundamentalmente en éste, contrastándolo con las versiones de Kortholt y de Dutens. Del primero se toma también la numeración de los párrafos. Muchas de las expresiones allí añadidas se destacan por medio de paréntesis, corchetes y otros signos. Cuando se haga necesaria alguna aclaración especial, se hará en una nota. Cuando se haga imprescindible añadir alguna expresión no contenida en el texto original, en ninguna de sus versiones, se aclarará con las iniciales de la autora de la introducción L.R.L.

3. *Matteo Ricci* (Macerata, 1552-Peking, 1610), ingresó a los 20 años en la Compañía de Jesús. En 1578 llegó a Goa y en 1583 a China, donde permaneció hasta su muerte como misionero y jefe de la misión jesuita. Su inmenso saber se volcó en estudios que hacen que se le considere el primer sinólogo europeo. En 1602 publicó un *Atlas del mundo*, en Peking, reimpreso en 1608. Realizó una enorme difusión de la cultura occidental en China junto a la obra evangelizadora, en la cual siguió los pasos del también jesuita Roberto de Nóbili, quien había adoptado en la India las costumbres de los *sannyasis* que fuesen compatibles con el Cristianismo, con el fin de mostrar una faceta de éste último más acorde con la realidad del país. Ricci desarrolló a escala nacional en China el método de Nóbili. Su postura acomodaticia con respecto a los ritos tradicionales se aplicó al Confucianismo, más cercano al Cristianismo, según pensaron en un inicio los misioneros, que el Taoísmo y el Budismo, asociados a prácticas mágicas y psicofísicas que a los ojos de los misioneros aparecieron en esta etapa como supersticiones. Sus *Comentarios de la China* fueron publicados en 1615 en la traducción latina de Nicolás Trigault y se tradujeron rápidamente a otras lenguas europeas.

   Niccolo Longobardi (Sicilia, 1566-Peking, 1655) marchó a China como misionero en 1596. Sucedió a Ricci en el superiorato de la misión en 1610. Criticó la posición acomodaticia de Ricci. Su obra *Traité sur quelques points de la religion*

des chinois fue censurada por la Compañía y destruida, pero algunos ejemplares sobrevivieron (fue finalmente publicada en París en 1701) y uno de ellos cayó en manos de Antonio Caballero de Santa María, O.F.M., quien siguió sus pasos en la crítica y en la lucha contra la postura acomodacionista con mayor radicalidad. La obra de Longobardi fue enviada a Leibniz junto con la de Santa María por Nicolás de Rémond en 1715. Ambas pueden consultarse en las antiguas ediciones de Kortholt (t. II) y la de Longobardi en Dutens (t. IV).

4. Sin embargo, al referirse al edicto imperial que aprueba la predicación del Cristianismo, escribe: «(...) *sur l'edit de l'Empereur de la Chine qui autorise et permet la Religion Chrêtienne à ses sujets, ce qui n'avoit jamais été fait suparavant, nôtre foi ayant toujours passé auparavant pour une secte défendüe par les lois et tolérés par connivence*» (Carta a Th. Burnet del 8-18 de mayo de 1697. Dutens, VI, p. 252).

5. *Martino Martini* (Trento, 1614-Hang-Chou, 1661), ingresó muy joven en la Compañía de Jesús. Misionero en China, de saber monumental, llegó a ser Superior de la misión en Tche-Kiang en 1643. Se le considera el primer representante del llamado «figurismo chino», con la publicación de su *Sinicae Historiae Decas Prima*, en 1658, donde atribuye a los chinos las ideas fundamentales de la Biblia (monoteísmo, inmortalidad del alma, recompensas y castigos *post mortem*, obligación de servir a Dios y de amar y respetar al prójimo, etc). Su posición fue continuada por Philippe Couplet, Prosper Intorcetta, Joachim Bouvet y otros. Fue el encargado de defender en Roma la postura acomodaticia de los jesuitas cuando el Padre Juan Bautista Morales (O.P.) obtuvo en 1645 la condena de los ritos chinos, aprobada por el Papa Inocencio X. Los jesuitas apelaron la decisión de la *Propaganda Fide*, y en 1655 Martini llegó a Roma a presentar la protesta. Leibniz hace referencia a este viaje de Martini en el párrafo 54-b. El saber universal de dicho jesuita se plasmó en obras como la ya mencionada *Historiae Sinicae*, donde informa sobre el *I-Ching* y ofrece el conjunto de los hexagramas, sin seguir el orden atribuido al rey Wen (véase nota 33) ni el atribuido a FOHI, sino una ordenación propia. Esta obra fue traducida al francés y editada en París en 1692. También publicó el *Novus Atlas Sinensis* (Amsterdam, 1655), *De bello tartarico historia* (Roma, 1654) y otras.

6. *Enmanuel Díaz*, S.J. (Castello Branco, ?-Hang-Chou, 1659) llegó a China en 1610. Fue 6 años profesor de teología en Macao, misionero y Provincial durante 18 años. Escribió en chino obras científicas, religiosas e históricas. En la controversia de los ritos fue favorable a la posición acomodacionista.

   Antonio Caballero de Santa María, O.F.M. (Baltanás, 1603-Cantón, 1669), ingresó en la orden franciscana en 1618. Marchó en 1633 a China acompañado por el dominico Juan Bautista Morales. Viajaron a Roma para defender su posición en la controversia de los ritos pero sólo llegó el segundo, pues Santa María fue apresado por los holandeses durante el viaje y al fin hubo de regresar a Macao. Nombrado Prefecto Apostólico de los franciscanos en China, partió para dicho país en 1649 con los Padres Buenaventura Ibáñez, José Casanova y el Hermano lego Diego (sobre la vida de la misión, véase: *Las misiones franciscanas en China* (cartas, informes y relaciones del Padre Buenaventura Ibáñez): Intr., notas y apéndices por el P. S. Alcobendas, O.F.M.. En: *Bibliotheca Hispana Missionum*, V. Madrid, 1933). Aconsejado por Adam Schall, marchó a Shangtung donde predicó. Desterrado a Cantón a resultas de la persecución de 1664, murió allí en 1669. Fue uno de los pilares de la oposición a la postura acomodacionista. Su obra *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine*, inspirada en el tratado sobre el mismo tema de Longobardi, fue enviada a Leibniz por N. de Rémond (véase nota nº 4).

7. Cfr.: *N.T.*, prefacio. Ed. cit., p. 63. *Théod.*, I, 90; II, 124.

8. Sobre *Li, Ki, Xangti, Tai-kie, Tien-tao, Tao*, véase, en el prefacio, el acápite sobre el empleo de los términos filosóficos chinos en el *Discours*.

9. El término *Ki* o *Ch'i* posee múltiples significados en el pensamiento chino, según la corriente y etapa de las que se trate. La acepción de materia se introdujo con el neoconfucianismo, especialmente de Chu-Hsi, pero no en el sentido de puro sustrato sin cualidades, sino como principio dotado de cualidades, que al unirse a *Li* confiere individualidad y concreción a los fenómenos resultantes. Cfr.: J.S. Major: «Ch'i». En: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 3, p. 238-239. Fung-Yu-lan: op. cit., Vol. 2, Ch. XIII.

10. Cfr.: 2ª carta de Leibniz a Clarke, 10. En: *La polémica Leibniz-Clarke*. Madrid, 1980, p. 60. *Théod.*, II, 217. La expresión *intelligentia extramundana* o *supramundana* aplicada a Dios procede de Marciano Capella (S.V d.C.), cuya obra más influyente en la Edad Media fue *Las Bodas de Mercurio y la Filología*.

11. En Loosen-Vonessen (p. 144, nota nº 6 al *Discours*) se relaciona esta imagen con ideas y textos de algunos místicos medievales. Sin negar esto, debe citarse una fuente más cercana: Descartes, en sus *Meditaciones metafísicas*, especialmente en la segunda, donde cita el ejemplo de la cera al considerar la naturaleza del espíritu humano y sus diferencias con el cuerpo, y se pregunta por la esencia de la cera, cuando pierde por la acción del fuego sus accidentes más notables.

12. Evangelio según S. Lucas, 20, 35-37.

13. *Sabatino de Ursis* (Lecce, 1575-Macao, 1620), entró en 1597 en la Compañía de Jesús y en 1601 partió hacia las Indias Orientales. En 1607 fue a Peking para formarse con M. Ricci en matemáticas, filosofía, teología y otras mate-

rias. Asistió a Ricci en su muerte. Se ganó la admiración de los chinos con su máquina para mover el agua. Preso durante la persecución contra los cristianos de 1617, debió regresar a Macao, donde murió. En la controversia de los ritos se mostró contrario a la posición acomodacionista.

14. Leibniz se refiere a la opinión de la época, que situaba el origen de la filosofía china en la época del mítico FOHI. Hace tiempo es conocido que la filosofía china no es anterior al S. VIII a.C., época de florecimiento de las llamadas «Cien escuelas», en la etapa feudal, bajo los Tchou. En todo caso, los conceptos fundamentales tratados por la primera filosofía china se desarrollaron desde mucho antes en la cultura espiritual y este proceso experimentó un decisivo impulso con la toma del poder por los Tchou en 1112 a.C. Cfr.: Fung Yu-lan: *A History of Chinese Philosophy*, ed. cit., Vol.I, Ch. I y II.

15. Cfr.: L. Le Comte: *Des Ceremonies de la Chine*. Paris, 1700, p. 29.

16. En vida de Leibniz estaba publicada la compilación *Confucius Sinarum Philosophus* (Paris, 1687), preparada por Ph. Couplet, P. Intorcetta, Ch. Herdtrich y F. Rougemont, la cual conoció Leibniz. El *Ta-Hio* había sido publicado en latín, en 1662, por Ignacio de Costa, S.J., en China. Poco después hizo lo mismo con el *Chung-yung* (se publicó también en China, en fecha no precisa). También se publicó la primera parte del *Lun-yü* (Analectas). Estas tres últimas se conocen bajo el nombre genérico de «Edición de Goa». Todas ellas sirvieron de base para la primera citada. En 1672 también apareció, en la colección de M. Thévenot, y poco después en las *Analecta Vindobonensis*, una paráfrasis del *Chung-yung*. En 1711 publicó el Padre Noël, en Praga, una nueva traducción de los *Cuatro libros* de Confucio, junto con otros libros clásicos chinos. Que sepamos, no fue conocida por Leibniz. Véase sobre esto: G. Pauthier: «Notices bibliographiques», p. XXXVIII-XXXIX. En: *Les livres sacrés de l'Orient*, ed. cit. Como otras posibles referencias, estaban además las crónicas sobre China de autores del mundo islámico, como la de Rashid al-Din, atribuida a al-Baydawi, citada por Leibniz en el párrafo 69, y otras que en la época se hallaban en Europa y no sabemos si Leibniz conoció, al menos por referencias.

17. Todas las citas de Leibniz han sido cotejadas con las ediciones de las obras de los Padres Longobardi y Santa María cuyos datos se dan en la nota 3. Cuando exista alguna disparidad entre los números de sección y/o página referidos por Leibniz y los de las ediciones de Kortholt y Dutens, se aclarará mediante una nota. También se hará cuando existan diferencias de interés entre los textos de Leibniz y de los misioneros. Obsérvese que las referencias a la obra de Longobardi remiten a las secciones y páginas (Kortholt), o a las secciones y párrafos (Dutens), mientras que las referencias a la obra de Sta. María remiten a la página, salvo que se indique lo contrario.

18. El párrafo de Longobardi termina: «...*avec ses habitudes*». Cfr.: Kortholt, II, p. 215.

19. Juan de Lucena: *Vita del B.P. Francesco Xavier della Compagnia di Giesù*. Roma, 1613.

20. Todas las menciones de obras chinas fueron tomadas por Leibniz de los trabajos de Longobardi y Santa María, ya sea que lo indique, como en este caso, o que no lo haga. Ésta es la que después llama *Taciven Singli* (párrafo 38), *Gran Doctrina* o *Suma filosófica*, resultante de la reelaboración neoconfuciana del *Ta-hsüeh*, uno de los llamados *Cuatro Libros* de Confucio, o de los comentarios a éste, sobre todo de Zhu-Hsi (véase en la *Introducción*, el acápite sobre el desarrollo de la filosofía china hasta la época de Leibniz).

21. Se trata de Longobardi, 14, 75. La ed. Dutens no señala las páginas; las referencias a éstas se han tomado de Kortholt.

22. En la décimocuarta. Cfr.: párrafo nº 5.

23. Sobre este libro, fundamental en la tradición confuciana, véase, en el prefacio, el acápite «La filosofía china en la época de Leibniz...». No se olvide además que en el primer confucianismo no se emplean términos de clara procedencia budista como *Vacío*, sino que aparecen en el neoconfucianismo, en especial de Zhu-Hsi, quien, sobre todo en su juventud, se familiarizó estrechamente con el Budismo y el Taoísmo. En los caps. XX-XXV del *Chung-jung* no aparece esto, sino el cultivo de las virtudes de acuerdo con la ley del Cielo.

24. El físico alemán Otto von Gericke (1602-1686) estudió los fenómenos electrostáticos y la presión atmosférica, cuya existencia demostró mediante el famoso experimento de los hemisferios de Magdeburg.
Leonard Lessius, S.J. (1554-1623) fue filósofo y teólogo, belga. Abarcó todas las ramas del saber de su época. Muchas de sus proposiciones, de carácter polémico, fueron censuradas, aunque el Papa Sixto V las declaró ortodoxas. Su obra más célebre es: *De Iustitia et Iure caeterisque virtutibus cardinalibus* (Lovaina, 1605).

25. Cfr.: 2ª Carta de Leibniz a Clarke, 3, ed. cit., p. 58. 3ª Carta de Leibniz a Clarke, 3-6, ibíd., p. 67-69. También la expresa N. de Cusa (De docta ignorania), I, cap.s XV, XXI) y sirve de fundamento a su ecumenismo en el *De pace seu concordantia fidei*.

26. Se trata del *Tai-kie*. Véase el párrafo nº 25, donde se repite la misma idea, con mayores precisiones, y la nota correspondiente.

27. Se trata de la idea de algunos filósofos medievales cristianos, que S. Buenaventura en su *Itinerario de la mente a Dios*, Cap. V, 8, expresó así: «*<<est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam>>*». En: *Obras de San Buenaventura*, T.I. Madrid. B.A.C., 1955, p. 618.

Se repite en el párrafo nº 22.

28. Se refiere al *Tai-kie* como esfera, al principio originario que abarca como totalidad todos los cambios, dentro del cual se combinan lo oscuro y lo luminoso, identificados con el *Yin* y el *Yang* èn el transcurso de la historia del pensamiento chino. CFR.: nota al parrafo nº 25.
Véase el acápite: «La filosofía china en la época de Leibniz: esbozo histórico», en el prefacio a esta edición.

29. En realidad se atribuye, en su mayor parte, a Zisi, nieto de Confucio, aunque se recogen las doctrinas del maestro, transmitidas por sus discípulos. La duda de Leibniz parece confirmar su desconocimiento de muchas fuentes primarias fundamentales del pensamiento chino.

30. Entre otros pasajes: Salmos, 49, 12; 88, 10-12;
Isaías, 22, 13 (Cfr.: Corintios, I, 15, 32); 38, 18-19;
Mateo, 22, 32; Lc., 20, 38.
De Salomón: Eclesiastés, 4, 19-22; 9, 1-10.
¿Se alude aquí además al *Tratado teológico-político* de Spinoza? Entre sus críticas de los textos bíblicos aparecen dos pasajes en los que se denuncia lo que denomina «la audacia de los rabinos» al pretender censurar los libros de Salomón (*Proverbios* y *Eclesiastés*) por *contradecir* la Ley de Moisés (ed. cit., p. 260, 273). Las tesis espinocistas sobre la muerte y sus implicaciones para el individuo son bien conocidas.

31. Cfr.: Leibniz: *Confessio naturae contra Atheistas*, Dutens, I, p. 5-10.
N.T., IV, XVI, 4.

32. David de Dinant (S. XII- muerto después de 1206), nacido en Bélgica, sobresalió como teólogo y filósofo. Sus escritos fueron condenados en París en 1210. No se conservan sus textos, y su pensamiento, vertido en los *Quaternuti*, se conoce a través de referencias de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Identifica a Dios con la *prima materia*, común a todo lo existente, basándose en el argumento de que todo cuanto posee forma es por fuerza una sustancia determinada, contingente.

33. Idea propia de la Cábala y del gnosticismo recreada por los místicos medievales europeos. Para Meister Eckhardt en particular, el alma, en su dimensión de pura racionalidad, es chispa divina, eterna e increada, y permite al hombre la contemplación. Esta idea la sigue Ruysbroeck el Admirable. Se repite en el párrafo 61 del *Discours*. Véanse al respecto: Carta a D. Bourget del 15. 12. 1707 (Dutens, VI, p. 202-205) y del 11. 4. 1710 (Ibíd., p. 206-210).
Cfr.: A. Heinekamp: «Leibniz und die Mystik», ed. cit.

34. Julio César Scaliger (Padua, 1484-1558) fue uno de los grandes humanistas de su época. Destacado como filósofo y médico, fue también uno de los renovadores de la botánica al proponer el abandono de la clasificación aristotélica basada en las propiedades, a cambio de una basada en los caracteres distintivos. En 1540 publicó su obra más importante, *De causis linguae latinae*. Es muy famosa su crítica a Erasmo, plasmada en la *Oratio pro Cicerone contra Erasmum* (1531).

35. Educción es, en la filosofía escolástica, el proceso de constituir las formas materiales. Equivale a inferir la forma de la materia donde ésta se halla en potencia. También se llama así a veces a la inducción propuesta por F. Bacon en su *Novum Organon*.

36. Traducianismo (del latín *transducare*, traspasar) es la doctrina según la cual el alma —y no sólo el cuerpo— es dada a los hijos por los padres, transmitida en la concepción. Su principal exponente fue Tertuliano (S.II d.C.).

37. Se trata del filósofo Zhu-Xi, mencionado en la Introducción en el acápite «La filosofía china en la época de Leibniz...»), cuyo nombre cita Leibniz como título de una obra. El error se repite en el párrafo 51.

38. Por el contrario, en dicho libro se afirma (III, VIII, II, 3): «El cielo ve y oye todo. Un soberano sabio lo imita».
Cfr.: Confucio: *El Chu King*. Selección y prólogo de Tchen-Loh. Paris, 1927, p. 191.

39. Tal vez se refiere a XV, 28, donde se dice (ed. cit., p.112): «Es el hombre el que ensancha el Camino y no el Camino el que ensancha al hombre».

40. Leibniz rechaza reiteradamente toda antropomorfización de Dios. Cfr.: *Causa Dei*, 2, aunque todo el tratado se dedica al tema; *Théod.*, II, 124.

41. Cfr.: *Causa Dei*, 117. Théod. Préface, ed. cit., p. 26.

42. Cfr.: *Théod.*, Prefacio.
Discurso de metafísica, 13, 30.
Correspondencia con Arnauld, en especial las cartas del 12. 4. 1686 y del 14. 7. 1686.

43. El texto de Longobardi dice: «Je me rencontray une fois par hazard avec Cheu Iang-Tien, qui entendoit parfaitement la doctrine des trois sectes, et qui tenoit une école ou il avoit un grand nombre de Disciples» (Kortholt, II, p. 255). Tal vez se trate de Chu Yi-Tsun (1629-1709). Cfr.: Fung Yu-lan, II, p. 442.

44. En el *Chu King*, I, IV, 7 (ed. cit., p. 120), se dice: «El cielo oye por los oídos y ve por los ojos de nuestro pueblo. El cielo honra la virtud y asusta al vicio por medio de nuestro pueblo. Existe estrecha correspondencia entre el cielo y la tierra por su intermedio».

45. Leibniz aplica aquí los principios de su propio optimismo metafísico a la

interpretación del nexo entre *Li* como primer principio y el mundo natural, con lo cual establece una relación errónea con respecto a la Creación y al tipo de conocimiento y de actividad que atribuye a *Li*. Cfr.: Yanbing Zhu: «Leibniz und Zhu Xi». *L.T.A.*, I, pp. 1048-1057.

46. Cfr.: F. Hoang: *El Budismo*, ed. cit., pp. 106 y ss. Máxima de origen budista, en concreto de la obra *Avatainsaka-sutra* (en chino *Hua-yen Ching*. Véase en la *Introducción* el acápite sobre la evolución de la filosofía china). En dicha obra se afirma: «Todo está en el Uno, el Uno está en todo». Esta máxima influyó en el Neoconfucianismo, sobre todo en Lou-Hsiang-shan (1139-1193), partidario de un monismo radical, pero también, en menor grado, en Zhu-Xi (1130-1200), al referirse a la coincidencia de Li y Tai-kie en las cosas individuales y en el universo. En *Théod., Discours*, pp. 7-10 y ss), Leibniz hace un estudio del problema en la tradición medieval de Occidente, donde la idea de que todo está en todo se vincula muy a menudo a la de que todo está en lo Uno y viceversa, bajo la influencia de ciertas formas de panteísmo, entre ellas el averroísmo medieval. Siempre interesado en la comparación entre diversas culturas y religiones como una de las vías para hallar las claves del pensamiento humano, incluye en esas observaciones la mención de Foë (nombre chino de Buda) como autor de una concepción similar. Sobre esta idea en Cudworth y otros filósofos de la época escribe Ch. Kortholt en el prefacio a: G. W. Leibnitii: *Epistolae ad diversos*, ed. cit., vol. II, pp. 56-57. Véase también sobre la mencionada doctrina budista: E.J. Thomas: *The history of Buddhist Thought*. London, 1963, pp. 250-252.

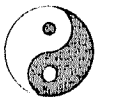
47. Se trata realmente del (5, 33), no sólo por el contenido sino porque la p. 39 corresponde a la sexta parte del tratado de Longobardi. En el párrafo nº 25 y en otros la referencia se escribe correctamente. Loosen-Vonessen y Cook-Rosemont no hacen aclaraciones al respecto.

48. La teoría sobre el éter como materia común había sido retomada en la ciencia moderna por Descartes, quien lo llamó *materia sutil*. En la época de Leibniz, Newton apeló a ella para explicar los fenómenos ópticos.

49. Cfr.: A. Kircher: *China Ilustrata*. Amsterdam, 1667, pp. 302 a- 303 a. Refiere —según la idea de la *prisca sapientia*— que FOHI recogió de los descendientes del Patriarca Noé el secreto de la escritura, pues Cam su hijo habría viajado a Egipto y Persia, donde fue llamado Hermes Trimegisto y Zoroastro respectivamente (*Oedipus Aegyptiacus*. Roma, 1652 ss, T. I, pp. 398-403), aunque considere idolátricas a las religiones derivadas de la egipcia, entre ellas las de China. La identificación entre Cam y estos personajes era una idea ya presente en la Cábala judía.
Cfr.: David B. Ruderman: *Kabbalah, magic and science: the cultural universe of a sixteenth-century Jewish physician*, ed. cit., p. 143.
Cuenta la tradición que el apóstol Tomás fue el primero que llevó a China la doctrina cristiana y con ella las nociones fundamentales del Antiguo Testamento. También se refiere a ello J. Bouvet en su carta a Leibniz del 4 de noviembre de 1701 (Widmaier, I, p. 148-163). Lo cierto es que la primera entrada fidedigna del Cristianismo a China se produjo con los Nestorianos, que llegaron, junto con las otras religiones del Libro, durante el gobierno del Emperador T'aitsong (627-649 d.C.), bajo la dinastía T'ang, como ya se ha dicho en el prefacio a esta edición, en el acápite «La filosofía china en la época de Leibniz: esbozo histórico». En «La controversia de los ritos», se retorna sobre este punto en relación con el figurismo jesuítico.

50. Génesis, I, 1. Vulgata. Nótese que Leibniz, luterano, apela a la versión latina de la *Biblia* empleada por la Iglesia Católica, en un tratado no escrito en latín, teniendo en cuenta a todas luces las características de su interlocutor.

51. Se trata de la esfera que representa al *Tai-kie* (véase nota al párrafo 8), desdoblada en el *Yin* y el *Yang*, la cual Leibniz ha mencionado ya en el párrafo 8. En el libro *Lü-shih sh'un-ch'iu* (Parte 5, cap. 2), se dice que la Gran Unidad genera los dos extremos (Cielo y Tierra), los cuales a su vez generan las energías clara y oscura (*yang* y *yin*). De su unión y separación surge todo lo existente en el universo. Suele representarse por medio del conocido símbolo:



52. El texto de Longobardi dice: «...*Tai-kie*, qui renferme en soi la *Li*, *qui est la matière première, ou la substance universelle de toutes choses*, et l'air primitif, qui est la matière prochaine des memes choses». Kortholt, II, pp. 214-215 (el subrayado es nuestro).

53. Cita de Longobardi.

54. En la edición del *Discours* de Kortholt, II, la referencia se recoge del modo siguiente: «...il en produit un autre (Longobardi, 5, 50), aprés la revolution de la grande année appellé *Tasui*...» (p. 444). El contenido de esta cita coincide efectivamente con un pasaje de la página 50 del tratado de Longobardi, aunque corresponde al capítulo 11. Allí se dice: «...la *Li* commencera à produire un autre monde. lequel étant aussi fini, elle en produira un autre, & ainsi elle produira des mondes à l'infini.» Kortholt, II, pp. 215-216.
En cambio, en Longobardi (5, 36) se continúa la exposición de las tres cosas principales que conforman el mundo, y se tratan la segunda (la tierra) y la tercera (el hombre), para pasar a describir las formas del Cielo y de la Tierra, y de *Li* como materia primera, de la cual emana el *Tai-kie* (Kortholt, II, pp. 201-202. En Loosen-Vonessen y Cook-Rosemont se lee (5, 36), sin aclaración al respecto.

55. La referencia aparece en Longobardi (5, 32). En la versión del *Discours* publicada por Kortholt se escribe (4, 32). Está corregido en Dutens.

«Recherches...». En: *Les livres sacrés de l'Orient*, ed. cit., p. 32. Le Gobien en su Prefacio a la *Histoire de l'edit de l'Empereur de la Chine*, habla de todo el proceso), por analogía con las doce constelaciones celestes. El *Thai Sui* (llamado *Tasui* en el *Discours*) o *Sui Yin*, sería una suerte de «segundo», de planeta acompañante de Júpiter (*Sui hsing*), que se movería con él. Esto tiene un importante significado astronómico y astrológico. Cfr.: A. Rey: *La science orientale avant les grecs*, ed. cit., pp. 333-385, donde se hace un análisis crítico de Gaubil, etc.
Needham II, p. 556; III, pp. 398, 402-406. Sobre los ciclos universales y la producción de nuevos mundos en el neoconfucianismo: Fung Yu-lan: *op. cit.*, vol.2, pp. 469-474.

56. Cfr.: *N.T.*, IV, XVI, 4. Como se ha señalado, Leibniz alude aquí sobre todo a los libertinos.

57. Referido en la obra de Longobardi.

58. En Kortholt II (*Discours*) aparece como (16, 99).Corregido en Loosen-Vonessen y en Cook-Rosemont.

59. Cfr.: Confucio: *Tchoung-young*, Ch. I, 1. En: *Les livres sacrés de l'Orient*, ed. cit., p. 163. Ed. española: *Los cuatro libros*, ed. J. Pérez Arroyo. Madrid, 1981. En I, 1 (p. 339), se dice: «Lo que el Cielo ha ordenado es llamado natural. Seguir lo que es natural es a lo que se denomina: el Camino. La regulación de este Camino es a lo que se nombra como doctrina». Véanse los comentarios de Zhu-hsi al respecto en la p. 339.
Podría tratarse más concretamente del *Chung-jung*, XII, donde se dice en el párrafo 4: «El camino del hombre superior en sus extremos más simples se encuentra entre los hombres y mujeres vulgares, pero su máxima expresión brilla en el Cielo» (ed. Pérez Arroyo, p. 343).

60. La referencia no concuerda. Podría tratarse del VIII, XIX (ed. Pérez Arroyo, p. 55). En el XX, I, 1 (ibíd., p. 141), se habla de que en el emperador descansa el orden de sucesión decretado por el Cielo. En dicha página (XX, I, 3), se habla del sacrificio al *Xangti*.

61. *La Biblia, Macabeos* II, 7, 11.

62. Se trata de la Sátira XIV de Juvenal. La cita está tomada de los versos 96-97, donde se dice: «*Quidam sortiti metuentem sabbata patrem / nil praeter nubes et caeli numen adorant*».
Cfr.: Juvénal: *Satires*. Ed. P. de Labriolle et F. Villeneuve. Paris, 1962, p. 176.

63. Cfr.: *Aristophane, T.I: Les Acharniens, Les cavaliers, Les nuées*. Ed. V. Coulon et H. Van Daele. Paris, 1948, pp. 173 y ss.

64. Se trata de la interpretación confuciana de la coincidencia entre fe y razón, basada en la ley natural, que Leibniz presenta, en un sentido más amplio, en su propia filosofía. No debe olvidarse que, según M. Granet (*La pensée chinoise*), la noción de ley natural en el pensamiento chino abarca sólo la ley moral, por lo que no se trataría de la ley natural como se ha entendido tradicionalmente en Occidente, en especial en las teologías cristianas y en las filosofías influidas de algún modo por éstas. Véase también: Needham II, pp. 543-574.

65. Cfr.: *Théod.*, Discours, 29-30; I, 18.
Leibniz: «Sur l'art de connaitre les hommes». *F.C. 1*, p. 134.

66. Cfr.: párrafo 24-a, nota. En la *Théod.*, Discours, 1, alude a esto al referirse al valor de la tradición para transmitir los principios de la fe.

67. Resulta difícil precisar la referencia, a causa de los múltiples significados de *Cheu* en el *Discours*, lo cual se señala en Loosen-Vonessen y en Cook-Rosemont. Podría tratarse de Chang Tsai, conocido también como Chang Heng-ch'ü. Cfr.: R. I. Taylor: «Chang-Tsai». En: M. Eliade (ed.): *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 3, pp. 200-201. Fung Yu-lan: op. cit., Vol. II, Ch. XII, pp. 477-498.

68. El Emperador Wen-Wang (S. XI a.C.), padre del Duque de Tchou, fue el fundador de la dinastía Tchou. La tradición considera a ambas figuras decisivas en la formación e interpretación del *I-Ching*. Al Emperador Wen se atribuye además el orden de los hexagramas que se presenta usualmente. Couplet lo dio a conocer en la compilación *Confucius Sinarum Philosophus*, y la conocida traducción de R. Wilhelm, unida a sus estudios sobre el tema, también sigue ese orden. Véase el acápite correspondiente en la introducción.

69. Se trata de otro nombre de la materia primigenia.

70. La edición Loosen-Vonessen toma esa referencia de Kortholt, que no aparece en Dutens. En realidad es Longobardi (2, 19).

71. El párrafo de Longobardi que cita Leibniz dice «Je lui demandai, 2º. Si ce *Roi étoit une même chose que le Ciel?* Il me répondit qu'oui, et comme je l'ai dit dans la 12. Section, n. 4 que c'est la même chose que la (sic. Dutens, IV, L.R.L.) Li, le *Tai-kie*, *Iven-Ki*, le *Tien-Xin*, le *Tien-Ming*, le *Nan-Lin* (le *Nan-Lin* est un Esprit, ou un Dieu, que les Chinois disent être le *Mari de la Terre*)...» (Dutens, IV, p. 139. El subrayado es nuestro; Cfr.: Kortholt, II).

72. Longobardi dice en (17, 86) que se trata de: «Le Docteur Cheu-Mokien, Mandarin du Tribunal des Rites...». Kortholt, II, pp. 252-253.

73. Véase el acápite sobre el uso de los términos chinos por parte de Leibniz.

74. Esta cita es del P. Santa María.

75. Longobardi (8, 44).

76. Cfr.: *Chung-jung*, XVI.

77. La referencia es de Sta. María.

78. Término acuñado por Gilbert de la Porrée (1070-1154) para diferenciar los caracteres propios de la esencia de las cosas (formas inherentes) de los no esenciales (formas asistentes), con lo cual quiso interpretar las categorías aristotélicas de modo más consecuente que otros escolásticos, que empleaban la expresión «formas accidentales». Sus opiniones sobre la Trinidad le acarrearon fuertes críticas y hubo de retractarse de ellas. La teoría sobre las formas asistentes se expuso en el tratado *De sex principiis*.

79. Cita de Longobardi. En Kortholt, II (*Discours*) aparece como (1, 9-11), lo cual se ajusta mejor al contenido.

80. Se trata del *Hsing-li Ta-ch'üan*, o *Gran Doctrina*, completada y editada en 1415 por Hu Kuang, a partir del *Ta-hsüeh* o *Ta-chüan*, uno de los *Cuatro Libros* del Confucianismo. Sobre la evolución del problema, véase, en la *Introducción*, el acápite dedicado a la filosofía china hasta la época de Leibniz.

81. Francesco Accursio (Florencia, 1182-Bolonia, 1260) fue llamado «ídolo de los jurisconsultos». Escribió la *Glosa Magna*, compendio de las fuentes jurídicas precedentes y contemporáneas, y el *Corpus Juris*. El también jurista Bartholomeus (Sassoferrato, 1314-Perugia, 1357), catedrático de la universidad de Bolonia, escribió numerosas obras jurídicas como *Casus Secretorum. Disputationes in libros decretalium* e *Historia super libros decretorum*.

82. Se trata del conjunto de reglas pretorianas que el emperador Adriano encargó ordenar a Salvio Juliano alrededor del año 130 d.C.

83. Es sabido que la idea del nexo entre la aritmética binaria y los caracteres del *I-Ching* provino de J. Bouvet. En su carta del 28 de febrero de 1698, comunicó a Leibniz que los caracteres contienen «una metafísica perfecta» y principios de la verdadera religión, de acuerdo con la posición figurista (Widmaier I, pp. 134-143, y en la famosa carta del 15 de febrero de 1701, informó a Leibniz del descubrimiento que había creído realizar sobre la presencia de la diádica en el *I-Ching)*. Véase el acápite correspondiente en la Introducción.

84. Se refiere a la obra de Athanasius Kircher *Oedipus Aegyptiacus hoc est Universalis Hieroglyphicae Veterum Doctrinae temporum iniuriae abolitae instauratio*. Romae, 1652-54, donde también se refiere de paso a la lengua china. Kircher cree haber descifrado los jeroglíficos egipcios con ayuda del método comparativo, pero sólo en cuanto a la escritura, de modo tal que los rasgos escritos de lenguas sin raíz común alguna le parecieron similares y sólo transformados por el uso. Es harto conocido que dicha escritura fue descifrada en el siglo XIX por J. F. Champollion tras el hallazgo de la piedra Rosetta. Esta observación se reitera en el párrafo 68-a.

85. Cfr.: Loosen-Vonessen. No aparece en las ediciones de Cook-Rosemont ni de Cardoso.

86. En el *N.T.* (III, IX, 9; ed. cit., p. 291) Leibniz retoma el tema de la medicina y la necesidad de recuperar «la tradición de los antiguos, conservada por la escritura», y agrega al respecto: «Cuando los latinos, los griegos, los hebreos y los árabes estén agotados, los chinos, que poseen aun libros antiguos, pasarán a primer término y suministrarán materia a la curiosidad de nuestros críticos».

87. Posible alusión a A. Arnauld, quien manifestó en la controversia de los ritos su posición antijesuítica y condenó el método acomodacionista sin detenerse a considerar el valor objetivo de éste (véase, en el prefacio a esta edición, el acápite: «La controversia de los ritos»). Cfr.: Leibnig: Prefacio a la «Novissima sinica» (1966) pp. 64 - 65. En, Leibniz: Escritos Políticos, II, ed. cit., pp. 53 - 75.

88. Cfr.: Monadología, 14, 82. *P.N.G.*, 4. *N.T.*. Introducción.

89. En el *Chung-jung*, XVI, 2 (ed. Pérez Arroyo, p. 346), se dice de los espíritus: «están en todas las cosas y ninguna puede carecer de ellos».

90. Cfr.: *Chou-king*, ed. cit., I. II, 6, p. 96 ss.
M. Eliade: *Historia de la ideas y de las creencias religiosas*, ed. cit., II, p. 37.
M. Martini: *Histoire de la Chine*, Paris, 1692, T. I, p. 58-72 y 73-84.
M. Granet: *La pensée chinoise*, ed. cit., pp. 202 y ss.

91. Sobre los tipos de sacrificios: W. Eichhorn: *Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen*. Leiden, 1976. Un resumen en: L. G. Thompson: «Confucian Thought: The State Cult». *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 4, pp. 35-38.

92. Se añade la expresión entre corchetes según el sentido del texto.

93. Se trata de Tsi-Kung ó Zigong.

94. No aparece en esos términos en el texto confuciano. Podría ser una alusión al V, 12 (ed. J. Pérez Arroyo, p. 29), ó al VII, 8 (ibíd., p. 44), donde su discípulo Tsi Kung ó Zigong dice qué doctrinas de Confucio pueden ser escuchadas por todos y cuáles no.

95. Se trata del *Lu-yü*, VI, XX, aunque el texto dice realmente: «Atender a los súbditos con justicia y respetar a los espíritus, permaneciendo lejos de ellos, es lo que puede llamarse sabiduría» (ed. Pérez Arroyo, p. 39).

96. Se trata realmente del XI, XI. En Cook-Rosemont se remite el pasaje, sin seguridad de ello, al V, XII (véase la nota precedente). En el XI, XI, el Maes-

tro responde a Ji Lù en términos casi idénticos a los citados por Leibniz y Longobardi.

97. Se trata de Tsi-lu o Ji-lu.

98. Probablemente se alude al VII, 20, aunque en dicho pasaje se dice que: «El Maestro nunca hablaba acerca de sucesos extraordinarios, actos de fuerza, desórdenes o *espíritus*» (y no el Espíritu. Ed. J. Pérez Arroyo, p. 46). En VII, 24 se precisa qué temas enseñaba Confucio.

99. Se alude tal vez al *Lun-yü*, VI, XIX, que corrobora lo dicho por Zigong en V, XII.

100. Probablemente se trata del *Libro de los Ritos*, uno de los clásicos del Confucianismo, que en la versión titulada *Li-chi*, figura en las compilaciones conocidas como los «*Cinco Clásicos*», los «*Seis Clásicos*», y unido los «*Trece Clásicos*». Ha sido atribuido indistintamente al Duque de Chou y a Confucio, escrito en gran parte como conversaciones entre Confucio y sus discípulos, donde se tratan también las concepciones del maestro. Después de la dinastía Han, se sumaron al *Li-chi* dos nuevos libros sobre ritos: el *I-li* y el *Chou li*, cuyo título puede haberse identificado con el anterior por los misioneros informantes de Leibniz (véase, en el prefacio, «La filosofía china hasta la época de Leibniz...»). Los tres se incluyeron entre los «trece clásicos» bajo el título común de *San-li*.
Sobre esto: Wing-Tsit Chan: «Chinese Religion: Religious and Philosophical Texts», p. 308. En: M. Eliade (ed.): *The Encyclopedia of Religion*, ed. cit., Vol. 3.
En la ed. de Cardoso no hay nota al respecto. En Loosen-Vonessen se considera evidente que se trata del libro *Kia-yü (Conversaciones familiares)* de Confucio. En Cook-Rosemont se supone, sin mucha seguridad, que sea el mismo, transcrito como *Jia Yu*.

101. Se trata de los puntos cardinales o direcciones del universo. Además del Cielo, correspondiente a lo Alto y al supremo *Xangti*, o *Xangti* por excelencia, existen otros cinco *Xangti* relacionados con las direcciones fundamentales del movimiento, del sacrificio y de la determinación de las cosas. Los cinco elementos corresponden a otras tantas posiciones, mientras que en lo alto está el Cielo. Cada punto cardinal está asociado a un elemento y a un color y a un tipo de *Xangti* particular: en el centro, bajo el Cielo, se halla la Tierra, estación media del año o *Xangti amarillo*. El oriente y la primavera están presididos por la madera o *Xangti verde*. El sur y el verano están regidos por el fuego o *Xangti rojo*. El occidente y el otoño por el metal o Xangti blanco, y el norte y el invierno por el agua o *Xangti negro*. Cada uno corresponde a un genio al cual se debe sacrificar. Junto a estos *Xangti celestes* hay cinco terrestres, Emperadores célebres que representan la virtud propia de cada uno de estos *Xangti celestes*. El hombre noble sin embargo equivale al *Xangti* en sí mismo o Ley del Cielo. Cfr.: *Notice du livre chinois nommé Y-King ou livre canonique des changes*, par Claude Viadelou. En: *Les livres sacrés de l'Orient*, ed. cit, pp. 146 y ss.
R. Wilhelm: *I-Ging*, ed. cit., p. 286-287.
También es posible hablar de las seis posiciones en la revolución anual del *yin* y el *yang*, tal y como se describen en el libro *Huai-nan-Tzü*, de *Tung Chung-shu*: norte, noroeste, este, sur, suroeste, oeste (Cfr.: Fung Yu-lan: op. cit., II, p. 26-27.
Todas ellas están representadas en los hexagramas del *I-Ching*.

102. En Loosen-Vonessen aparece: «les Esprits, sont-ils de l'air?». En Kortholt y Dutens dice: «les Esprits, sont-ils *l'air*?».

103. El propio Confucio ya se había referido a las formas del sacrificio a los antepasados y a los espíritus en general en el *Chung-jung*, XVI-XIX. En XVIII, 3, se reglamenta el tipo de sacrificio según la jerarquía de quien lo realiza (véase: ed. Pérez Arroyo, p. 347). Véase la nota correspondiente al p.45.

104. El texto original dice: «*...les Esprits se gouvernent selon la raison, et assistent ceux qui s'y conforment*». En Loosen-Vonesen se traduce «*ceux qui s'y conforment*», como «*...die sich nach ihnen richten*». Nos ha parecido más adecuado, teniendo en cuenta la dualidad de posibilidades del término y la concepción leibniziana, referir el «*y*» a «*la raison*».

105. En el *Chung-jung*, XXVIII, 1-2 (ed. J. Pérez Arroyo, p. 356), Confucio dice: «Un tonto que guste de utilizar su inteligencia, una persona de poco mérito que guste de ejercer su autoridad y alguien que, viviendo en nuestros días, pretende seguir el camino de la antigüedad, estarán atrayendo la desgracia sobre sí.
Sólo el Hijo del Cielo puede fijar las ceremonias, establecer pesas y medidas y determinar los caracteres escritos».
Y en el mismo capítulo, párrafo 4 (p. 356-357): «Alguien que, aunque ocupe el lugar de emperador, no tenga la virtud que al puesto corresponde, no debería atreverse a mandar hacer ceremonias o música, y tampoco debería atreverse a ello aquel que tiene virtud como para sentarse en el trono pero que, sin embargo, no lo ocupa».

106. Se trata de Cheng-tsi, al que también se llama Chin-zu en el párrafo nº 59.

107. Cfr.: Sta. María, p. 10; Kortholt II, ed. cit., pp. 277-278.
Sobre la comparecencia de M. Martini, véase «La controversia de los ritos», en la Introducción.

108. En el tratado de Sta. María se dice: «Les Soldats Chinois Chrétiens pourroient sacrifier avec ceux qui ne le sont pas encore, à l'Idole de leur ancien et illustre Capitaine *Tai Kung*; les Medecins à l'Idole d'un homme qu'ils reverent comme leur Esculape...». Y más adelante se refiere a lo indeseable de tal culto a ídolos por parte de los posibles conversos.

109. Cfr.: A. Kircher: *La Chine Illustrée*, ed. cit., p. 281 b.
M. Eliade: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, ed. cit., II, pp. 49-54.

110. Se trata del conocido poema de Aelius Hadrianus (76 d.C.-138): «*Animula vagula blandula, / hospes comesque corporis, / quae nunc abibis in loca, / pallidula, rigida, nudula, / nec ut soles dabis iocos?*». Cfr.: *Minor Latin Poets*. Ed. J. Wight Duff & A. M. Duff. Cambridge, Massachusetts-London, 1978, p. 444.

111. Cfr. *Chu-king*, I, II, 28, ed. cit., p. 107.

112. Las ideas de Leibniz sobre la muerte como un «cambio de escenario», es decir, como un sueño que cede paso a una metamorfosis y un despertar pueden verse, sobre todo, en: *N.T.*, ed. cit., Introd., p. 51, II, XVII, 9 (p. 205); *Théod.*, Préface, ed. cit., pp.40-43 ; *Monad.*, 72, 73, 75; *Nuevo sistema de la naturaleza*, 7.

113. Se trata de Ch'eng-yi (1033-1108). Cfr.: Fung Yu-lan: op. cit., Vol. II, Ch. XII, pp. 498 y ss.

114. Téngase en cuenta que estos procesos están representados en los hexagramas 11 («La paz» o unión del Cielo y la Tierra) y 12 («El estancamiento o separación del Cielo y la Tierra) del *I-Ching* respectivamente.

115. Además de Longobardi, el citado P. Morejón se refiere a él elogiosamente, así como al Doctor Paul. Cfr.: *op. cit.*, pp. 153, 156 y 157.

116. Cfr.: Salmo 104, 4; Carta de Pablo a los Hebreos, 1, 7 (Vulgata).

117. Seguimos aquí la corrección que hacen al texto (y a Kortholt y Dutens) Loosen y Vonessen, dado que en el original, Leibniz tacha la frase y la sustituye por otra, como aclaran en la nota nº 85 al *Discours*.

118. Cfr. párrafo 38.

119. Nombre chino de Buda. Sobre el budismo chino, véase la Introducción.

120. Sobre los cinco libros, véase: Introducción: «La filosofía china en la época...».

121. Obsérvese la analogía de esta idea con la de los *bodhisattvas* en el Budismo y también con la de los *thirtankaras* del Jainismo.

122. La frase queda inconclusa.

123. Esta referencia podría tener un carácter complejo: la fusión del *Shu-ching* o *Libro de la Historia* con el *Ch'un-ch'iu* (*Anales de primavera y otoño*), a todas luces tomando por título el nombre de Tung Chung-shu (176-124 a.C.), uno de sus principales comentaristas y autor de una colección de ensayos sobre dicho libro, titulada *Ch'un-ch'iu fan-lu*. Una superposición análoga de autor y título se observa en los párrafos 14 y 51, donde se confunde al filósofo Zhu Xi (nombrado *Chu-zu*) con una obra [illegible]

hacen acotaciones al respecto. En Cook-Rosemont se supone que se trata del *Zi-chi tung jian*, escrito por Sima Guang (1018-1086) —aunque señalan que «It is not clear from Longobardi's text that he has used this work» (ed. cit., p. 131)— o por ello, quizás de un comentario de Zhu-Xi a dicho libro. Nos inclinamos a la opinión arriba expresada al señalarse en el *Discours* que se trata de «uno de los libros clásicos» —el *Shu-ching* se incluye en los cinco, seis y trece clásicos; el *Ch'un-chiu* se cuenta entre los «cinco clásicos» y los «seis clásicos», y los comentarios a éste figuran entre los «trece clásicos»—, considerando además que Tung Chun-shu abogó por la exclusividad del Confucianismo y sus libros clásicos como doctrinas oficiales. Cfr.: Fung Yu-lan: *op. cit.*, Vol. 2, pp. 58-87.

124. Se trata en realidad del cap. 19 del *Chung-jung*. El error viene de Santa María.

125. Nótese la total coincidencia entre este pensamiento y el hexagrama nº 16 del *I-Ching*, sobre el culto a los antepasados como una forma de la música cósmica, cuyas claves últimas permiten también gobernar el Estado. Sobre el empleo sagrado de la música: Fung Yu-lan: *op. cit.*, Vol. 2, pp. 118-122.

126. Conrado de Constanza (muerto en 975), hijo del Conde Heinrich von Altdorf, de reconocida familia güelfa, fue hecho Obispo de Constanza en 934. Acompañó al emperador Otto I a Italia en 962. Fue canonizado por el Papa Calixto II en 1123. Peregrinó tres veces a Jerusalem. Asistió a los concilios de Ingelheim (948), Augsburg (952) y Roma (969). El hecho referido por Leibniz se recoge en la *Legenda Aurea*, de Santiago della Voragine (1228-1298), cap. CLXXXVI, de donde la toma Leibniz. Nótese la concordancia con la teoría pitagórica y de algunos cabalistas acerca de la reencarnación en animales como forma de purificación. La Compilación citada se publicó en tres tomos, en Hannover. Aparecieron con los títulos *Scriptores Rerum Brunsvicensium* (T. I, 1707), *Scriptorum Brunsvicensia Illustrantium* (T. II, 1710), y *Scriptorum Brunsvicensia Illustrantium* (T. III, 1711). Cfr.: E. Ravier: *Bibliographie des Oeuvres de Leibniz*. Hildesheim: Olms, 1966, pp. 33-35.

127. Las discusiones en torno a la posibilidad de purgar las faltas mediante la reencarnación, especialmente bajo forma animal continuaban desarrollándose en la época de Leibniz, desde el siglo XVI, con gran fuerza entre los cabalistas cristianos y judíos. Particularmente interesante resulta la polémica al respecto entre Baruch Abraham de Spoleto y Abraham Yagel, quien por cierto había conocido las opiniones de M. Ricci sobre el tema. Lo retoman Van Helmont y Ch. Knorr von Rosenroth, a quien interesaba el valor de la idea para la reunión de las iglesias cristianas y la conversión de los no cristianos. Cfr.: D. B. Ruderman: *Kabbalah, magic and science*, ed. cit., Ch. 8, p. 121-138. A. Coudert: *Leibniz and the Kabbalah*, ed. cit. pp. 43-45. Como se señala en la Introducción («La filosofía china...»), Leibniz, quien no aceptaba

en modo alguno la metempsicosis, pero sí la metamorfosis de los seres, se limita a tratar el tema en tono conciliador en *N.T.*, II, XXVII, 26; ed. cit., p. 213.

128. No debe olvidarse que la doctrina sobre el purgatorio, fuese cual fuese la forma que adoptase, había sido rechazada por Luther y el Protestantismo en general, en primera instancia a causa del abuso de Roma en cuanto a las indulgencias, pero esencialmente debido a la ausencia de este término en la *Biblia*. Los propósitos y proyectos ecuménicos de Leibniz le hacen ser prudente en relación con conceptos de esta índole, pues si el Catolicismo incluye el purgatorio—como lugar y/o estado transitorio de tormento purificador—en su escatología, el Judaísmo plantea la reparación de las faltas e imperfecciones de una existencia (completamiento del *Tikkun*), mediante la reencarnación o *Guilgul*, ideas que tienen un importante lugar en la Cábala. Leibniz menciona el purgatorio con sentido humorístico al referirse a los impenitentes en su escrito «Remarques sur le livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre», al final del párrafo 23. Véase: *Causa Dei*, 56.

129. Al mítico emperador Fohi no sólo se le atribuyen los caracteres del *I-Ching*, sino las instituciones fundamentales por las cuales discurre la vida humana: la caza, la pesca, la cocina, el matrimonio, etc. Reina por la madera al haber sido concebido por su madre Hoa-su bajo la influencia de Júpiter, el planeta de la madera, llamado Soui o «el año» (véase la nota nº 27). Tenía cuerpo de dragón y cara de buey. Se dice que gobernaba a los hombres mediante un sistema de nudos hechos con cuerdas, que servían a los hombres para asignar a cada quien sus deberes y recordárselos. También se le llama *Tien-chu* o Libro Celeste, a causa de haber establecido la paz entre los hombres, por lo cual es el modelo para todos los reyes posteriores. Su labor civilizadora abarcó, según se dice, las artes, las técnicas, los sistemas de recompensas y castigos y muchos aspectos más. Couplet se refiere a él (*Confucius Sinarum Philosophus*, Proemialis, XVIII, XXXVIII, etc). Martini: *Histoire de la Chine*, ed. cit., I, pp. 26-32.

130. Se trata del *I-Ching*, *I-Ging* o *I-King*, o *Libro de las Mutaciones*, ya citado en la introducción (*«La filosofía china en la época de Leibniz: esbozo histórico»*). Couplet en el *Confucius Sinarum...*, p. XXXVIII, había expresado el título del libro como *Liber mutationum*.

131. Leibniz escinde aquí el significado del *I-Ching* como *Imago mundi* de su función de oráculo, tomada aquí peyorativamente, sin duda influido por el P. J.Bouvet (Cfr.: cartas de Bouvet al P. Le Gobien del 8 de nov. de 1700, y a Leibniz, del 8 de nov. de 1702 Ambas en Kortholt, III y Widmaier, -I). En realidad, cada predicción formulada no es sino un pronóstico del devenir más probable de una situación de acuerdo con su conformación interna en un espacio y tiempo dados, como se indica en el prefacio.

132. Las cartas en cuestión aparecen, como ya se ha señalado, en Zacher y Widmaier, I.

133. Tras estas conclusiones está también la polémica con César Caze sobre la diádica y los caracteres del *I-Ching*. Cfr.: Zacher, pp. 208-210. En una carta a Leibniz de mayo de 1704, Caze concuerda con la idea de un sistema numérico presente en los hexagramas, pero expresa una reserva: «Il semble qu'on pourroit conjecturer, qu'elles devoient avoir une toute autre destination que de servir a l'arithmetique, quoy que peut estre cette destination ne soit pas celle qu'on leur attribue aujourdhuy. Et en effect il le paroit pas que jusques et compris 31 on ayt besoin de figures de six lignes» (Zacher, p. 305). Véanse, también en Zacher, otros documentos al respecto.

134. Se refiere al tratado *De arte combinatoria* (Cfr.: *N.T.*, IV, III, 18, ed. cit., p. 333). Fue escrito en 1666 y publicado en 1690 sin el consentimiento de Leibniz. Cfr.: Zacher, p. 208, n. 375.

135. Fue publicada en 1710 (*Miscellanea Berolinensis*, I).

136. Wilhelm Ernst Tenzel (1659-1707), eminente polígrafo, ocupó diversos cargos públicos, entre ellos el de Consejero e historiógrafo real en Dresden. Estudió en Wittenberg filosofía, literatura e historia. Se lo considera el primer periodista alemán. Trabajos suyos aparecieron en las *Acta Eruditorum*. El aquí mencionado, publicado en la *Curiöser Bibliothek*, llevaba por título: *Erklärung der Arithmeticae binariae, welche vor 3000 Jahren bey den Chinesen im Gebrauch gewesen, und bissher bey ihnen selbst verloren, neulich aber bey uns wieder funden worden.* Dejó escritos sobre teología, historia, biografías, numismática y asuntos diversos, recogidos en la *Curiöser Bibliothek*, la cual dirigió. Poco después de la muerte de Leibniz (1720) se publicó nuevamente dicha noticia en Amsterdam (*«Herr von Leibnitz Rechnung mit Null und Eins, und aus selbiger fliessender Erklärung der Chinesischen uhralten Characteren des Fohi»*, en la traducción al alemán de la *Théodicée*.

137. Andreas Müller (Greiffenhegen, 1630-Stettin, 1694) ejerció como pastor en Berlín. Orientalista de gran fama, fue asesor para cuestiones sobre China del Elector de Brandenburg. Escribió la *Clavis Sinica* («Clave de la lengua china»), que destruyó por no encontrar editor, y otras obras de gran importancia en su época. Su correspondencia con Leibniz se recoge en: Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Verlag Berlin, 1980 ff., Reihe I, Bd. II.

138. Abd Allah B. Umar B. Muhamad B. Ali Al-Baydawi (1226-1286 d.C.—613-685 de la Héjira). Fue Cadí en jefe en Chiraz, famoso por su saber universal. Escribió obras sobre derecho, gramática, jurisprudencia y teología escolástica, pero sobre todo se destacó por sus comentarios del *Corán*, titulados *Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil*, de los cuales se hicieron numerosas ediciones. Es-

cribió en persa una *Historia del mundo*, desde Adam hasta el 674 de la Héjira (1275 d.C.). El manuscrito de esta obra guardado en la Biblioteca de Hamburg estaba precedido por el de la *Historia de la China* de Rashid al-Din's, lo cual dio lugar a la confusión que registra Leibniz, pues Andreas Müller la hizo imprimir en latín como *Historia Sinensis*, por Abdalla Beidaveus (Jena, 1689) y durante mucho tiempo se atribuyó la obra a Baydawi. La fecha de la muerte de Rashid al-Din's es imprecisa y se ha establecido en 1286 (685), en 1292 (691) o incluso en 1316 (716). Una pregunta interesante sería si su obra guarda alguna relación con la *Relation de la Chine et de l'Inde*, de Ahbad Assin Wa L-Hind, muy anterior a la primera (S. IX), ya mencionada en el prefacio, llevada también a Europa (Alepo, 1673), para la biblioteca de Colbert, de donde pasó a la Biblioteca Real. Fue publicada por primera vez en 1718 por el Abate Renaudot, miembro de la Académia francesa. Suscitó agudas réplicas de los misioneros jesuitas. Véase la edición de dicha obra (texto, trad. y comentarios) por Jean Sauvaget. Paris, 1948. Es curioso que el editor no mencione la obra de Rashid al-Din's bajo el nombre de Abdallah Baydawi, como se creía entonces.
Aun en 1820, en la traducción de la obra de Rashid al-Din's al inglés, publicada en Londres, el título aparecía como *A Chinese chronicle by Abdollah of Beyza*. J. S. Elsholz escribió a Leibniz sobre la obra el 8 de febrero de 1679. Cfr.: *A.P.H.B.*, II, pp. 167-168. La referencia sobre Baydawi fue tomada literalmente por Leibniz de Tenzel (Cfr.: Zacher, pp. 159, 210).

139. Por *jeton* se entendía una pieza pequeña de metal, marfil, nácar, etc, casi siempre redonda, empleada para contar o marcar los tantos en el juego. Por extensión se refiere a los ábacos.

140. Se alude aquí al tratado de Arquímedes sobre el sistema para calcular números muy elevados y expresarlos mediante una fórmula numérica, donde el autor supone una esfera cuyo centro sería el de la tierra, y su radio la distancia hasta el sol.
Dicho número se llama también *Arenarius*.

141. Se refiere a Gerbert d'Aurillac (nacido en Auvernia y muerto en Roma en 1003), quien estudió en España matemáticas y otras ciencias con maestros árabes. Pretendía lograr la unidad política y religiosa universales mediante la unión de la Iglesia y el Estado imperial. Tuvo fama de brujo y se le atribuyen numerosas leyendas. Fue Papa desde 999 hasta 1003. Cfr.: P. Riché: *Gerbert d'Aurillac, Le Pape de l'an mil*. Paris, 1987; H. Focillon: *L'An Mil*. Paris, 1952, Ch. 3.

142. Erhardt Weigel (Nordgau, 1625-Jena, 1699) fue profesor de matemáticas en Jena, maestro de Leibniz y precursor de la idea de la *Characteristica universalis*, al proponerse aplicar las matemáticas no sólo a las ciencias, sino también a la política, interesándose [illegible]

Arithmetische Beschreibung der Moral-Weisheit, *Universi corporis pansophici podromus* (idea emparentada con las de Comenius), *Tetractys summum tum arithmeticae tum philosophiae discursivae compendium*, y otras. Sobre él tiene Leibniz un escrito (*Observaciones sobre Weigel*) donde pondera sus trabajos sobre metafísica y diádica y analiza la teoría de la Creación continua que había recibido de él.

143. Se trata de un cálculo erróneo. El segundo sumando, 2. 4 elevado a 1 equivale a 8 y no a 16. Es decir: 3. 4 elevado al cuadrado + 2. 4 elevado a 1 + 1 = 48 + 8 +1. El total real es 57.

144. Nótese que Leibniz escribe *4* en lugar de *8* para representar el *1000*.

145. Tablas similares a ésta y la anterior aparecen en la carta de Leibniz a Bouvet del 15 de febrero de 1701. Cfr.: Zacher, p. 243. Su explicación detallada en: «Essay d'une nouvelle science des nombres». Este y otros documentos sobre el tema en: Ibíd., pp. 250-261 y ss.